LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Boda Mihály

A háborús ideológiák története

A háború igazolása Nyugat-Európában és Magyarországon az ókortól a 20. század végéig

Boda Mihály

A háborús ideológiák története

A háború igazolása Nyugat-Európában és Magyarországon az ókortól a 20. század végéig

Budapest, 2023

Szerző
Boda Mihály

Szakmai lektor
Harai Dénes

A borítón Marcel Gillis (1897–1972) *The Angels of Mons* (Mons angyalai)
című festményének részlete látható

Kiadja a Nemzeti Közszolgálati Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó

A kiadásért felel: Deli Gergely rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu

Felelős szerkesztő: Pordány Katalin
Olvasószerkesztő: Kutas Éva
Korrektor: Csinta Áron
Tördelőszerkesztő: Tihanyi József

ISBN 978-963-531-894-0 (nyomtatott)
ISBN 978-963-531-899-5 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-904-6 (ePub)

© A szerző, 2023

© A kiadó, 2023

HUNGART © 2023
Minden jog védve.

Tartalom

Bevezetés
- A háborús ideológiák
- A háborús ideológiák csoportosítása(i)
- A háborús ideológiák bemutatásának módszere

A nyugat-európai és a magyar háborús ideológiák kezdetei
- A háborús ideológiák az ókori Közel-Keleten és a Mediterráneumban
- A nomád és magyar háborús ideológia a magyar államalapítás előtt

A valláson alapuló ideológiák a középkorban (4–16. század)
- A keresztény szent háborús ideológiák a középkorban
- Az istenítéleti ideológia a keresztény középkorban
- A keresztény pacifizmus az ókorban és a középkorban
- Az igazságos háború elmélete a középkorban

Az átmeneti háborús ideológiák a kora újkorban (16–17. század)
- A humanista-realista háborús ideológia és a magyar „kereszténység védőbástyája” ideológia
- A reformáció háborús ideológiája
- A jezsuita igazságos háború elmélete
- Protestantizmus, katolicizmus és a kereszténység védőbástyája: a Szent Korona-eszme Révay Péternél

A tudományokon alapuló ideológiák az újkorban (17–20. század)
- A nemzetközi jog: a nemzetközi jog tudományára épülő háborús ideológiák
- A politikai gazdaságtan: a közgazdaságtanra épülő ideológiák
- A historizmus: a történelemtudományra épülő háborús ideológiák
- Az organicizmus: a filozófiára épülő háborús ideológiák
- A szociáldarwinizmus: a biológiára épülő háborús ideológiák
- A geopolitika: a földrajzra épülő háborús ideológiák

A nemzetközi viszonyok tudományán alapuló ideológiák a 20. században
- Politikai realizmus és tudományos szocializmus: a nemzetközi viszonyok önálló tudományaira épülő háborús ideológiák

Összegzés és konklúzió
- A háborús ideológiák története, az igazságos háborús gondolkodás és a magyar eredetű ideológiák

Utószó

Felhasznált irodalom

Névmutató

Bevezetés

A történelem tanúsága szerint a háború jelensége egyidős az emberiséggel, és mint az emberi közösségek közötti szervezett és erőszakos konfliktus hozzátartozik az emberiség életéhez. A háború így része a múltnak, a jelennek és előreláthatóan a jövőnek is. A háborúk leírásával és elemzésével számos tudományág foglalkozik a történelemtől a hadtörténelmen és hadtudományon át egészen a katonai filozófiáig és a katonai etikáig. Az alábbi vizsgálódás tudományterülete is ezen tudományágak alá sorolható be, de a jelentőséggel rendelkező tudományágak közül kiemelkedik a hadtörténelem és a katonai etika. A könyv a hadtörténelmi vizsgálódások része, mivel csak a múlt háborúival foglalkozik, napjaink háborús jelenségeit nem érinti. A hagyományos hadtörténelem a háborúkban többek között a harcászati, hadászati és hadműveleti döntéseket elemzi, illetve a haditechnikai eszközöket mutatja be. A fegyverek és a katonai vezetők szakmai döntései mellett a múlt háborúinak fontos eleme volt azonban a háborús ideológia is, amely többek között meghatározta, hogy a fegyvereket és a vezetői döntéseket milyen célok tekintetében alkalmazzák, illetve biztosította az érintett személyek és államok kitartását és hűségét. A háborús ideológiákkal a katonai etika foglalkozik, amelynek így szintén fontos szerep jut a történelmi háborús ideológiák vizsgálatában.

A háborús ideológiák

A háborús ideológiák azok az elképzelések, amelyeket a (potenciális) háborúzó felek gondolnak vagy hangoztatnak annak érdekében, hogy igazolják a (potenciális) háborús cselekvésüket. A háborús ideológia, Mannheim Károly (1893–1947) terminológiájával élve, a radikális vagy totális ideológia egy formája. Mannheim szerint: „Valamilyen korszak vagy történetileg-társadalmilag konkrétan meghatározott csoport – mondjuk egy osztály – ideológiájáról abban az értelemben beszélhetünk, hogy ezen a kor, illetve a csoport *totális tudatstruktúrájának* sajátszerűségét és alkatát értjük.”[1] A totális ideológia különbözik a partikuláris ideológiától, amely marxi kifejezéssel „hamis tudat”,[2] és ami az igazi érdekek és célok elleplezésére szolgál.[3] A háborús ideológia némely esetben valóban a háborús konfliktus valódi (totális) ideológiájának a leplezésére szolgál. Például a II. világháború kitörésekor a németek a német területek védelmét hangsúlyozták a lengyel támadással, provokációval szemben. A valódi német ideológiaként azonban sokkal inkább a szociáldarwinizmus és a geopolitikai elméletek kaptak szerepet. A legtöbb esetben azonban a hangoztatott ideológia többé-kevésbé tényleges indoka – esetleg más indokokkal együtt – a konfliktus felvállalásának.

A könyvben használt „ideológia” kifejezés jelentése így inkább van összhangban a kifejezés első jelentésével. 1796-ban – a francia forradalom során – Antoine Destutt de Tracy (1754–1836) alkotta meg a fogalmat „az elme tapasztalati tartalmainak

(az ideák) tudománya” jelentéssel. Tracy a fogalommal a korszakban elavultan csengő „metafizika” és „pszichológia” kifejezéseket igyekezett elkerülni. Az okoknak és következményeknek a kutatását a morális és politikai tudományok megalapozására szerette volna felhasználni.[4] Manapság ebben az értelemben is használatos a kifejezés a konzervatív, a liberális és a nacionalista politikai ideológiákra való utalásban.

A háborús ideológiák jelentőségének elismerése nem jelenti azt, hogy a háborús konfliktusnak ne lennének materiálisabb okai, mint például gazdasági és demográfiai okok vagy belső feszültségek. Ezek az okok azonban sok esetben öntudatlanul ható tényezői a cselekvésnek, szemben az ideológiával, amely tudatos indoka a háborús cselekvésnek, és amely ezért képes a háború igazolására. Amennyiben a gazdasági, demográfiai és belpolitikai tényezőket az állam vezetése tudatosan felvállalja, akkor ezzel ezek a tényezők is háborús ideológiává válnak.

A háborús ideológia a háborút kívánó közösségi vezetés számára többféle szerepében is fontos lehet. Jelentőséggel bírhat

- a külpolitika és a háborúviselés irányának kijelölésében;
- a saját vezetői részközösség egységének és kitartásának biztosításában;
- a harc megvívására szánt egységek – a hadsereg – integrációja és hűsége biztosításában;
- a politikai szövetségesek támogatásának (vagy éppen a semleges államok távolmaradásának) biztosításában; illetve
- az ellenség megfélemlítésében és arra irányuló meggyőzésében, hogy hódoljon be.

A háborús ideológiák nem feltétlenül járnak együtt tényleges háborúkkal. Ennek oka lehet például a gazdasági gyengeség vagy az ideológia moderáltsága. A háborús ideológiáknak azonban ebben az esetben is van szerepük a célkijelölés, az integráció és a megfélemlítés előmozdításában. Ezekben az esetekben helyesebb lenne külpolitikai ideológiákról, és nem háborús ideológiákról beszélni, az egyszerűség kedvéért azonban az ilyen esetekben is a „háborús ideológia” kifejezést fogom használni.

A háborús ideológiák csoportosítása(i)

A háborús ideológiák első megközelítésben két nagy csoportba oszthatók, egy fennálló politikai entitásnak (és ebben az értelemben államnak) egy másik állammal szembeni háborújához kapcsolódó ideológiákra, illetve az állammal szembeni ellenálló (felkelő, forradalmi, szabadságharcos) ideológiákra. A könyv célkitűzése szerint az állami ideológiákkal foglalkozik, az ellenálló ideológiákat figyelmen kívül hagyja. Ennek oka, hogy a magyar történelemben fontos szerepet játszottak az ellenálló ideológiák is, ezért az ellenálló ideológiák számbavétele szintén kiterjedt vizsgálatot igényel, és így kimeríti ennek a könyvnek a kereteit. Az ellenálló ideológiák rendszerszerű figyelmen kívül hagyása alól azonban van két kivétel. Ilyenek például a kora újkor protestáns

és katolikus vallásháborús állami ideológiái, amelyek szerves része a más vallású államvezetéssel szembeni ellenállás tana, illetve ezzel összefüggésben a másik állam belügyeibe való beavatkozás tana. A másik kivétel pedig a kommunizmus, amely a szocialista államok állami ideológiája is.

Az állami háborús ideológiákat legalább háromféleképpen csoportosíthatjuk. Az egyik csoportosításban elvont elméletek szerepelnek, amelyek arra a kérdésre adnak választ, hogy vajon általában véve, elvontan tekintve milyen morális értéke van a háborúnak, jó vagy rossz, önmagában vagy eszközként.[5] A válaszok spektrumának egyik végén a pacifizmus áll, amely szerint minden háború önmagában rossz, mivel számos emberi életet veszélyeztet. A spektrum másik vége a militarizmus, amely szerint minden háború önmagában jó, mivel a háború által az egyén, a társadalom és az emberiség morális szempontból fejlődik. A két véglet között található a realizmus és az igazságos háború elmélete, amelyek szerint vannak jó és rossz háborúk is. A realizmus szerint azok a háborúk jók, amelyek elősegítik az államérdeket, az igazságos háború (kortárs) elmélete szerint pedig azok, amelyek elősegítik az állami és az emberi jogok védelmét és érvényesülését.

A másik csoportosítás gondolkodási hagyományokra, a háborúról való egyedi történelmi mintákra koncentrál, amelyek megvalósultak a háborúk vagy a külföldi uralom gyakorlatában.[6] Ezek a hagyományok nem csupán a háborúk morális értékét definiálták, hanem a háborúk összefüggését a közösség jóllétével és az azt definiáló belpolitikai ideológiával. Ezen csoportosítás megkülönbözteti a harcos hagyományt, amelynek értelmében a háború az ember sorsa beteljesítésének a természetes módja; a grotiusi hagyományt, amely szerint a háborút az óvatosság jegyében korlátozni szükséges; és a republikanizmust, amely szerint a háború a különböző államok polgárainak és professzionális hadseregeinek a politikai konfliktusa.

Végül, a háborús ideológiák harmadik csoportosítása az ideológiákat természetük szerint osztja fel. A háborús ideológiák egy része vallási jellegű igazolással szolgál, amikor Isten akaratára, parancsára vagy a vallás védelmére hivatkozik. Ez az ideológiatípus az ókorban és a középkorban volt tipikusan elfogadott (de népszerűsége töretlen azóta is), amikor a vallási világkép játszotta a világ leírásának és az állami cselekvések, köztük a háborúk igazolásának a szerepét.

A háborús ideológiák egy másik része a tudományokra támaszkodik. A kora újkortól kezdődően, de különösen a 19. században a tudományok megerősödésének lehetünk tanúi, amelyek átvették a vallás szerepét a világ leírásában és a cselekvések (köztük a háborúk) igazolásában és magyarázatában. A háborúk igazolásának új eszméi ezzel az olyan tudományok lettek, mint a jogtudomány, a közgazdaságtan, a történelem, a (politikai) filozófia, a nyelvészet, a biológia és a földrajz.

Végül, a háborút igazoló elméletek harmadik része a nemzetközi viszonyok-20. századra kialakuló önálló tudományára támaszkodik, ahogyan az a hidegháború

során látható volt az Egyesült Államok és a Szovjetunió közötti konfliktusban. Ekkor a világ leírásában és a cselekvések (köztük a háborúk) igazolásában a politikai realizmus és a tudományos szocializmus kapott jelentős szerepet.

A könyv a háborús ideológiák bemutatásának az utóbbi csoportosítására épül, amely jobban illeszkedik a témának a könyvben alkalmazott történeti jellegű tárgyalásához. A csoportosítás három nagyobb elemének megfelelő rész mellett a könyvben helyet kapott egy negyedik rész is, amely a kora újkor átmeneti időszakának az ideológiáit foglalja magába. Ez utóbbiban tárgyalom a kora újkor még vallási vagy már részben (nemzetközi jogi) tudományos ideológiáit, illetve a magyar felkelések és szabadságharcok ideológiáit.

A háborús ideológiák bemutatásának módszere

A háborús ideológiákat a könyv történeti fejlődésükben és rekonstrukciójuk segítségével mutatja be. A háborús ideológiák egyidősek a civilizált emberiséggel, illetve az írás vallási és politikai célokra való felhasználásával. Jelenlegi ismereteink szerint az első háborús ideológia megjelenését körülbelül Kr. e. 2500-ra tehetjük. A könyv az európai és ezen belül kiemelten a magyar háborús ideológiák történetével foglalkozik a kezdetektől a 20. század második felével bezárólag. A „kezdetek” a nyugat-európai és a magyar háborús ideológiák esetében nem ugyanazt a kiindulópontot jelentik. Az ideológiák tárgyalását a bevezetést követő első két fejezet a nyugat-európai kezdetektől, illetve a magyar kezdetektől indítja. Ezt követően a könyv rátér a nyugat-európai és a magyar ideológiák bemutatására, korszakról korszakra. Ezekben a fejezetekben az ideológiák bemutatása időrendben halad előre. Így a második fejezettől kezdve szóba kerül a kora és a késő középkor, a kora újkor, a 18–20. század (a 20. század közepéig) és a 20. század második fele. Egy állam életében – azonos időszakban – több háborús ideológia is szerepet játszhat, ezek közül azonban a könyv csak azokra koncentrál, amelyek a korszakra a leginkább jellemzőek.

A nyugat-európai és a magyar ideológiák megkülönböztetése a könyv fontos strukturális tulajdonsága. A megkülönböztetés azonban nem jelent szembeállítást is egyben, ám saját funkciója van. A megkülönböztetés segítségével lehet ugyanis vizsgálat tárgyává tenni a magyar eredettel rendelkező ideológiákat (hogy vannak-e ilyenek, illetve hogy melyek ezek), megkülönböztetve azoktól a nyugat-európai ideológiáktól, amelyeket a magyar gondolkodás csupán átvett.

Az ideológiák racionális rekonstrukciójához a könyv sok esetben speciális kategória-rendszert használ. Ezek a fogalmak és kifejezések az igazságos háború elméletéből származnak, azonban nem kapcsolódnak az elmélet egyik konkrét változatához sem. A kérdéses kategóriák: a háborúra való felkészülés szabályai *(ius ante bellum),* a háborúba lépés szabályai *(ius ad bellum),* a háborúviselés szabályai *(ius in bello)* és a háború lezárásának a szabályai *(ius ante bellum).* Ezen kategóriák mindegyikéhez

több szabály vagy elvárás tartozik. Az *ante bellum* szabályok a hadseregszervezés szabályai, például kik lehetnek katonák, milyen egyedi szabályok vonatkoznak a katonákra, milyen természetű a katonai hierarchia. Az *ad bellum* szabályok közé tartozik, hogy ki indíthatja a háborút, milyen igazságos okai lehetnek a háborúnak, milyen távolabbi célra irányuló helyes szándékkal kell rendelkezni a háborúindításhoz, és ezen okok és célok nyilvános deklarációja, illetve annak a kalkulációja, hogy arányos-e a háború okozta szenvedés és egyéb rossz az elérni kívánt jóval, azaz az igazságos okkal. Az *in bello* szabályok közül a legfontosabb az immunitás szabálya, azaz bizonyos személyek megkímélése. Végül, a *post bellum* szabályok arra vonatkoznak, hogy a győztes háború után mit lehet, és mit nem lehet megtenni a legyőzöttel. Ezek a kategóriák nem egyszerre jelentek meg a háborús ideológiák történetében, hanem lépésről lépésre. Ennek megfelelően nem lehet mindegyik kategóriát számonkérni minden ismertetett ideológiától.

Az ideológiák bemutatásával a könyvnek két fő célja van. Az egyik az ideológiák történeti fejlődésének bemutatása, a másik pedig a magyar ideológiák bemutatása. Egy-egy állam számára egy-egy korszakban több ideológia is fontos lehet. A fejezetek közül a legtöbb először bemutatja azt a korszakban leginkább jelentőséggel bíró nyugat--európai ideológiát, amelynek a magyar ideológia egy formája, majd a magyar ideológiát. Vannak olyan magyar ideológiák, amelyeket több-kevesebb eredetiség jellemez. Ilyenek a határhelyzeti ideológiák és a Szent Korona-eszme. Ezeket a leginkább kapcsolódó nyugat-európai és magyar ideológiákkal együtt mutatjuk be. A zárófejezet tartalmazza a történeti-racionális áttekintés leglényegesebb eredményeit, azaz az igazságos háborús gondolkodás történeti formáit és a magyar eredetű háborús ideológiákat.

A könyv a Bolyai János kutatóiösztöndíj-támogatásnak és az Új Nemzeti Kiválóság Program kutatóiösztöndíj-támogatásának köszönhetően született meg. A kutatás célja kettős volt: feltérképezni és megírni a nyugat-európai és a magyar háborús ideológiák történetét, illetve új megállapításokkal gazdagítani az igazságos háború elméletének történetét és a jellegzetesen magyar háborús ideológiák történetét. Amíg az első cél főként a források összegyűjtéseként, egymás mellé helyezéseként, illetve a bennük foglaltak rekonstrukciójaként valósult meg, azok érdemi vitatása nélkül, addig a második cél teljesülése a források bemutatásán túl következtetéseket is tartalmaz. A könyv nagy részét így a háborús ideológiák történetének bemutatása foglalja el. Az utolsó fejezet tartalmazza az új kutatási eredményeket.

A nyugat-európai és a magyar háborús ideológiák kezdetei

A háborús ideológiák nyugat-európai és magyar kezdete eltér egymástól. A nyugat-európai háborús ideológiák az ókorba nyúlnak vissza, közvetlenül a görög és a latin háborúról való gondolkodásig, de közvetve még korábbra, az ókori közel-keleti birodalmakig és népekig. A magyar háborús ideológiák eredete ezzel szemben a 9–10. századig, a magyar nomád államalakulat fennállásáig vezethető vissza.

A háborús ideológiák az ókori Közel-Keleten és a Mediterráneumban

A háborús ideológiák születésének helyszínei az ókori Mezopotámia és a Közel-Kelet városállamai és birodalmai voltak, amelyek komoly hatást gyakoroltak a hellén kultúra és a görög városállamok fejlődésére is. A háborús ideológiák nyugat-európai története ezért az ókori Közel-Keleten kezdődik.

A háborús ideológiák megjelenése és közel-keleti története

A háborús ideológia megjelenése és a sumer városállamok istenek garantálta határai

A háborús ideológiák gyakorlatilag egyidősek az emberi civilizációval. Azóta megtalálhatók az írott forrásokban, amióta az írást vallási és politikai célokra is használják. Ezt a korszakot ma körülbelül Kr. e. 2500-ra tesszük, ekkoriból ismerjük a háborús ideológiák első írásos említését. A háborús ideológiák első írott említésének helyszíne a Közel-Kelet, apropója pedig két sumer városállam – Lagas és Umma – három nemzedéken átnyúló konfliktusa.

A konfliktusban három generáción át követték egymást a lagasi uralkodók, Ur-Nanse, Ajakurgal és Eanatum. Ur-Nanse, amiként azt a feliratában megörökítette, háborút folytatott Umma városa ellen. A felirat szövege szerint a háborúban csak emberek voltak érintettek, abban Ur-Nanse győzedelmeskedett, Umma uralkodóját más vezetőkkel és tisztekkel együtt elfogta, és a helyszínen az ummai sereg megölt katonái testéből halmot emeltetett, és azt földdel betemette. Halála után fia – Ajakurgal – követte az uralkodásban, aki azonban Ummával szemben fontos területeket veszített el az újra kirobbanó háborúban, vélhetően azokat, amelyeket az apja megszerzett. A következő lagasi uralkodó, Ur-Nanse unokája, Eanatum ezeknek a területeknek a visszaszerzésére indított háborút. Ő is megörökítette háborúját királyfeliratban, amelyben már teljesen másként szerepelt a háború, mint Ur-Nanse feliratában.[7]

Eanatum felirata isten parancsára hivatkozott a háború igazolásaként, arra, hogy Ningirszu isten „parancsolta Eanatumnak, és ő lerombolta Gisát [Ummát]”.[8] Ilyen hivatkozást Ur-Nanse korábbi feliratában nem találunk. A változás annak volt köszönhető, hogy a sumer társadalom szervezettségi fokának növekedésével megváltozott a sumer istenek természete. Amíg korábban a sumer istenek termékenységi

istenek és a növényzet istenei voltak, addig a változással a városállamok közötti határokat fenntartó hadurakká váltak.[9]

A sumer városállamok, köztük Lagas, uralkodói az isteni parancsoknak engedelmeskedve az isteni igazságosság földi fenntartói voltak. Egy másik lagasi uralkodó, Entemena (vagy az újabb átírás szerint: Enmetena) felirata szerint: „Enlil, az országok királya, az istenek apja, szilárd szavával határt jelölt ki Ningirsu istennek és Sára istennek; Mesilim, Kiš királya, Sataran isten szavára kimérette azt; azon a helyen oszlopot állított fel. Uš, Umma ensije, megsértette a szót, a »döntés«-t; az oszlopot eltávolította; Lagaš területére betört. Ningirsu, Enlil vitéze (Enlil) igaz szavára Umma ellen háborút folytatott."[10]

A Kr. e. 3. évezred közepén a sumer városállamok harcban álltak egymással a vízért és a termőterületekért, ami speciális városállamok közti és istenek közti helyzetet teremtett. A városállamok azáltal kerültek egymással speciális viszonyba, hogy a vízért és földért folyó harc néha háborúban végződött, máskor pedig harmadik fél döntéshozatalával és szerződéssel ért véget. A harcokban az olyan erősebb városállamok, mint Lagas, kiemelkedtek, és hegemón szerepre tettek szert a gyengébb városállamok felett. A hegemónia magába foglalta a gyengébb városállamok katonáinak és dolgozóinak használatát és a döntőbíróként való beavatkozást a gyengébb városállamok ügyeibe, például azoknak a szomszédjaikkal való víz- vagy földvitáiba. Emellett a hegemón városállam felelősséggel tartozott a hozzá tartozó városállamok jólétéért.

A városállamok közötti viszonyok kialakulásával párhuzamosan alakult ki a sumer ideológia, amelyben a városállamok istenei is hasonló viszonyba kerültek egymással. Az ideológia szerint egy városállam egy-egy isten tulajdona, akinek a nevében, felhatalmazására és parancsára („igaz szavára") a város uralkodója lép fel. Amiként a hegemón városállam maga alá gyűri a gyengébb városállamokat, úgy a hegemón városállam istene is maga alá gyűri a gyengébb városállamok isteneit. A gyengébb istenek a hegemón isten „családjának" lesznek az alárendelt tagjai. A háborús ideológia szintjén az istenek közötti viszony fontosabb a városállamok közötti viszonynál, hiszen az isten a városállam tulajdonosa. Így az isten húzza meg a városállamok közötti határokat, és megparancsolja a hegemón uralkodónak, illetve felhatalmazza őt ezeknek a határoknak a fenntartására.[11] Hasonlóan, az isten parancsolja a határsértő megbüntetését és a határok visszaállítását is.[12]

Az asszír civilizációs rend kiterjesztésének ideológiája: a kanasu

Az Asszír Birodalom eredete is egy városállamhoz – Assurhoz – vezethető vissza, azonban a Kr. e. 10–9. századtól kezdve az Újasszír Birodalom nem csupán hegemónián alapuló lazább függést jelentő politikai uralmat épített ki a környező városállamokon és más területi államokon, hanem szorosabb integrációval járó birodalmat. A birodalmi

integráció kiépítéséhez és fenntartásához már nem volt elegendő az istenek laza, családi kapcsolatára hivatkozni, hanem más ideológiára volt szükség.[13]

Az Asszír Birodalom ideológiája a világot kozmikus szinten centrális és periferiális területekre osztotta. A centrális területhez az ismertség, a „mi területünk", a normalitás és a rend fogalma kapcsolódott, a periferiális területekhez pedig ezek ellentétei, az ismeretlenség, a másság, az abnormalitás és a káosz fogalma.[14] A két terület közötti viszonyt a centrális területek védelme és megerősítése, illetve ezzel összhangban a „hősies" benyomulás a periferiális területekre határozta meg. A benyomulás a periferiális területek meghódítását, a káosz visszaszorítását, illetve a centrális területek és a rend kiterjesztését eredményezte, ami egyféle gondoskodást is magába foglalt a periferiális területeken élők és ezért szükséget szenvedők irányába.[15]

A világ felosztására és a centrális területek kiterjesztésére a mintát a mezopotámiai – babilóniai eredetű – teremtéseposz nyújtotta. A teremtéseposz szerint a két őslétező, a kezdetet jelképező Apszu és az őskáoszt jelképező Tiámat Ansart, az ég királyának és Kisart, a föld királyának a teremtésével (akik teremtették Enlilt, a levegőég urát és Eát, a föld és a földi vizek urát) megteremtette a természetet. A természetet jelképező fiatal istenek azonban idegesítették az ősi isteneket, akik elhatározták, hogy elpusztítják őket. Az istenek harca azonban azzal végződött, hogy Éa legyőzte Apszut, majd Éa fia, Marduk (Babilon főistene) legyőzte a káoszt jelképező Tiámatot.[16] Marduk, akit az istenek királyává választottak, és akit az asszírok Assur istennel helyettesítettek, ezután megteremtette az embert és az emberi civilizáció elemeit, a naptárt, a földművelést, a városállamot és az uralkodói hatalmat. Ezek a civilizációs elemek természetesen az asszír civilizáció elemei és a centrális területek jellemzői voltak, így amelyik nép vagy városállam nem ismerte azokat, azt az asszírok a periferiális területekhez és a káoszhoz sorolták.[17]

A két terület, illetve a rend és a káosz viszonya egymáshoz kétféle háborús ideológiát szült, a hódító alávetést *(kanasu)* és az alávetett, de fellázadókkal szembeni fellépést. Ez utóbbi jellege részben hasonlít a sumer ideológiához,[18] részben azonban különbözik is attól. A hódító alávetést az asszír uralkodó vezette az istenek földi képviselőjeként és az istenek és az emberek közötti közvetítőként.[19] Az uralkodó az istenek parancsára („felbiztatására") cselekedett,[20] és a harchoz megkapta azokat az isteni fegyvereket is, amelyekkel Marduk legyőzte Tiámatot.[21] Szín-ahhé-eriba (Kr. e. 704–681) uralkodó felirata szerint:

> „Sinaheeriba, […] Assur királya, a négy világtáj királya, a tevékeny pásztor, a nagy istenek kedveltje […] aki villámot szór a gonoszra – Assur isten, a nagy hegy, nekem juttatta a királyságot, melynek nincs párja; minden szentély lakói felett naggyá tette a fegyvereimet. […]
>
> Második hadjáratomban Assur, az én uram, felbiztatván engem, a kassu és iasubigilla emberek országa ellen mentem, akik réges rég óta nem hódoltak meg a királyoknak, az én atyáimnak."[22]

A villám isteni fegyver Szín-ahhé-eriba kezében.

A hódító alávetéssel az alávetett nép ugyan alacsonyabb rendű maradt az asszíroknál, azonban lehetősége nyílt az asszír világ integráns részévé válni.[23] Amennyiben erre nem mutatott hajlandóságot, lázadásával az őrültséget és a káoszt testesítette meg most már a birodalmon belül. Az istenek rendje elleni igazságtalan tette miatti büntetésként a lázadókat nem legyőzni kellett, hanem elpusztítani, ráadásul mindezt az ő hibájuk miatt.[24] Assur-ah-iddina (Kr. e. 680–669) uralkodó felirata szerint: „Abdimilkutti [Ab-di-mil-ku-út-ti], Sidón királya, aki nem féli az uralmat, nem hallgat ajkam szavára, aki a háborgó tengerben bizakodván, ledobta Assur isten igáját, Sidónt, a tengerben fekvő támaszpontját *(al tukláti-su)* vízözönként elárasztottam; a [város] falát és az [ő] lakóhelyét lerombolván, és a tengerbe omlasztván, a helységeit pusztasággá tettem."[25] A vízözön isteni fegyver Assur-ah-iddina kezében.

Izrael szent háborúja: a herem

Izraelben főként Dávid királyságának sikeres korszakában (Kr. e. 1010–970) volt népszerű a királyra asszír minta szerint tekinteni, azaz mint az Úr képviselőjére.[26] Később az asszír veszedelem és a vereség már egy másik háborús ideológiát helyezett előtérbe, amelynek értelmében Izrael bűnei miatt az Úr büntetésként elhagyta Izrael népét, és ellensége kezébe adta, illetve maga mért rá csapást.[27] Izrael sikerei vagy vereségei, illetve politikai ideológiája közvetlen hatással volt háborús ideológiájára. Így volt ez Izrael szent háborús ideológiájával, a *herem*mel is.

A királyságot megelőző korszakokban, a kivándorlás és Kánaán elfoglalásának korszakában Izrael nélkülözte az olyan erős és intézményesített politikai vezetőket, mint a királyok vagy az uralkodók. A népet az Úr vezette közvetlenül, illetve a vallási vezetők, próféták, bírák segítségével. A *herem* ideológiája ehhez a speciális politikai ideológiához kapcsolódott. A *herem* a háborúnak az a formája, amikor maga Isten harcol a népéért, a harcában pedig csodákat alkalmaz,[28] hogy teljesítse a néppel kötött szövetségben vállaltakat.[29] Az egyiptomi kivándorlásnál isteni csoda, a tenger szétválasztása pusztította el a fáraó seregét Mózes dicsőítő énekében:

> „3. Vitéz harczos az Úr; az ő neve Jehova. 4. A Fáraónak szekereit és seregét tengerbe vetette, s válogatott harczosai belefúltak a veres tengerbe. 5. Elborították őket a hullámok, kő módjára merültek a mélységbe.- 6. Jobbod, Uram, erő által dicsőül, jobbod, Uram, ellenséget összetör. 7. Fenséged nagyságával zúzod össze támadóid, kibocsátod haragod s megemészti az őket mint tarlót. 8. Orrod lehelletétől feltorlódtak a vizek. És a futó habok fal módjára megálltak; a mélységes vizek megmerevültek a tenger szívében. 9. Az ellenség monda: Üzöm, utolérem őket, zsákmányt osztok, bosszúm töltöm rajtok. Kardomat kirántom, s kiirtja őket karom. 10. Leheltél lehelleteddel s tenger borítá be őket: elmerültek, mint az ólom a nagy vizekben."[30]

Hasonlóan csodát ír le az Ószövetség többek között Kánaán földjének meghódításánál, például Jerikó ostrománál,[31] illetve a letelepedést követő harcoknál.[32] Ezeket a háborúkat később kötelezően vállalandó háborúknak *(milhemet mitzva)* nevezték, mert kötelezőek voltak Izrael és az Úr számára is. Megkülönböztették őket a megengedett háborúktól *(milhemet reshut),* amelyek olyan városok ellen viselt háborúk, amelyek

„igen messze esnek tőled, a melyek nem e [kánaánita] nemzetek városai közül valók”,[33] mint amilyen a királyok legtöbb háborúja volt.[34]

*Herem*et kétféle céllal lehetett vívni. Elsőként azokért a földekért, amelyeket az Úr Izraelnek ígért. A *herem*nek ez a célja egyben kizárta azokat a háborúkat a *milhemet mitzva* kategóriájából, amelyek más népek földjének elvételét célozták, mivel azokat a földeket az Úr más népeknek adta. A *herem* lehetséges másik célja annak biztosítása volt, hogy Izrael népe mentes maradjon a bálványimádástól. Ez a cél az Úr által Izrael népének ígért területen élő bálványimádó népek elleni háborúkat igazolta.[35]

A *„herem”* az ellenség teljes megsemmisítését jelenti,[36] ami úgy kap különös szerepet az izraeli háborús ideológiában, hogy abban az ellenséggel nem (csak) a nép vagy az Úr képviselője (esetleg felfegyverezve isteni fegyverekkel) áll szemben, hanem maga az Úr, aki fensége nagyságával zúzza össze támadóit. Az ilyen egyenlőtlen harcban az ellenség sorsa nem lehet más, mint a teljes megsemmisülés.

A *herem*nek háromféle formáját lehet megkülönböztetni az Ószövetségben: (1) az abszolút *herem*et, amikor az ellenség minden tagját, férfit, nőt és gyereket megölnek, a várost lerombolják és felégetik, az állatállományt elpusztítják, zsákmányt pedig nem szednek (például Jerikó ostrománál); (2) a mérsékelt *herem*et, amikor mindenkit megölnek, a várost lerombolják és felégetik, az állatállományt és a zsákmányt pedig megtartják (például Ai ostrománál);[37] és (3) az enyhe *herem*et, amikor mindenkit megölnek, de a várost, az állatállományt megkímélik és zsákmányt szednek (például a kánaáni városok általában)[38].[39]

Az ellenséggel való bánásmód vagy a háború viselésének a szabályai ettől jelentősen eltértek a megengedett háborúk *(milhemet reshut)* esetében. Az ilyen háborúkban az ostrom előtt fel kell ajánlani a békét. Ha az ellenség elfogadja azt, és megnyitja a város kapuit, akkor meg kell kímélni az életét, és csak adófizetővé, szolgává kell tenni. Amennyiben azonban nem fogadja el a békét, akkor lehet ostromolni, és ha az ostrom sikeres, akkor a férfiakat le kell vágni, a nőket, gyerekeket, állatállományt és egyéb zsákmányt meg kell kímélni, és hasznosítani kell.[40]

A *herem* ideológiája Salamon király (Kr. e. 970–932) uralkodását követően intézményesült, amikor teljessé váltak és megszilárdultak a hozzá kapcsolódó kultikus és ideológiai elemek.[41] Izrael szent háborújának elemei így a következők: a harcosok először „kötelező” jelleggel összegyűlnek a harsonák hangjára (esetleg az áldozati hús körbehordására); az összegyűlést követően az Úr népeként tartják magukat számon. Ezután felszentelik a sereget (és a fegyvereket), illetve esküt tesznek, és szexuális önmegtartóztatást fogadnak a rituális tisztaság eléréséhez. Ezzel már az Úr is a táborba száll. A táborbontás előtt áldozatot mutatnak be (a sikeres csata végett), és jelet kérnek az Úrtól a győzelemre. Ha megkapják, akkor a vezető kijelenti: „az Úr a kezünkbe adta az ellenséget.” A győzelembe vetett hit ekkortól megingathatatlan bizonyosságon alapszik. A sereg elindul a csatába, az Úr a sereg előtt megy, a harcosok pedig hitben

felkészülnek a csatára. A katonai felkészülés, a fegyverzet és a sereg nagysága nem lényeges eleme a csatának és a győzelemnek. A háború ugyanis az Úr háborúja, az ellenség az Úr ellensége. A csatában csak az Úr cselekszik, a seregnek csak hittel kell bírnia. A sereg harci kiáltással, az Úr isteni terrorral támadja az ellenséget, amivel félelmet keltenek. Ennek hatására az ellenség elveszti a bátorságát, és vereséget szenved. Végezetül, a sereg tagjai minden zsákmányt az Úrnak ajánlanak, majd a sereg rituálisan feloszlik a „Térj sátraidba, Izráel!" felkiáltással.[42]

Egyiptom elvont igazságossága: a maat

Az egyiptomi háborús ideológia egyesíti magában az eddig tárgyalt ideológiák fontos elemeit, az igazságtalanságért való büntetést (sumer ideológia), a kozmikus rendért való felelősséget (asszír ideológia) és az isteni személy általi vezetettséget (izraeli ideológia). Ugyanakkor önálló jellegzetességgel és különálló afrikai eredettel is rendelkezik.[43] Az egyiptomi háborús ideológia legfontosabb feltételezései, hogy Egyiptomnak kozmológiai szerepe van, ezen szerep ellátásában Egyiptom királyának, a fáraónak isteni minősége, a kozmoszban pedig minden más népnek alárendelt helye van. A három feltételezés közül az első a legfontosabb, hogy Egyiptom a földi megtestesülése a kozmikus igazságos rendnek, a *maat*nak. Ehhez járul a másik két feltételezés, hogy az Egyiptomot képviselő és vezető fáraónak isteni hatalma van, és vele szemben minden más embernek és népnek csak alárendelt helye és szerepe. Az ideológia szerint Egyiptom célja a kozmikus igazságos rend fenntartása, és megzavarása esetén a helyreállítása.[44] Ennek következtében Egyiptom mindig reaktívan lép fel a kozmikus igazságos rendet megsértővel szemben, a kozmikus igazságos rend megvédésére, az igazságtalan rendbontó megbüntetésére és a kozmikus igazságos rend helyreállítására törekedve.[45]

A *maat* közvetlenül kapcsolódik egyetlen istenhez, maat istennőhöz, azonban egyben az igazságosság minden nagyobb istennel (például Amon-Ré, Ozirisz, Hórusz, Ízisz, Ptah) asszociált tulajdonsága is.[46] Ezen nagyobb istenek közül kiemelkedik Hórusz, aki létrehozta a *maat*ot mint igazságos rendet. A *maat* létrehozása az Ozirisz fiai – Hórusz és Széth – közötti harchoz köthető, aminek a végén Hórusz legyőzi Széthet, és létrehozza az igazságos rendet.[47] Ennek a rendnek a része az egyiptomi királyság is,[48] és Széth sem ellentéte a *maat*nak, hanem az alkotóeleme. Széth harca Hórusszal a világ történetének része, amelyben a világ megújul, és az igazságos kozmikus rend győzedelmeskedik. Széthet nem elpusztítja Hórusz, hanem felülkerekedik rajta. Hórusz az egyensúly – és így az igazságosság – egyik része, Széth a másik.[49]

A *maat* létrehozása így közvetlenül két istennek köszönhető, ugyanakkor mivel minden nagyobb isten attribútumai között is szerepel, ezért valamilyen mértékben minden nagyobb isten felelős a *maat* létrehozásáért és fenntartásáért. Ennek a következménye, hogy a *maat* alkalmazási területe is többszörös. Egyszerre jelenti az istenek igazságos

rendjét a kozmoszban, az államok közötti viszonyban, a társadalomban és az egyéni vallásosságban.[50]

Összességében a *maat* az igazságos rendnek az egyes istenektől és az egyes alkalmazási területektől elvonatkoztatott egyiptomi eszméje. A rendnek ez a koncepciója nem foglalja magába azt a dinamizmust, hogy az isteneknek folyamatosan ki kell terjeszteniük a rendet, és meg kell semmisíteniük a periférián uralkodó káoszt, hanem statikus jellegű. Azt fejezi ki, hogy az igazságos rend a teremtéssel egyszer és mindenkorra létrehozatott.

A *maat* mint statikus rend a béke fogalmával van szorosabb összefüggésben,[51] amelyet meg kell védeni a rá leselkedő veszélyektől, a lázadóktól. Minden népre, amely egyiptomi uralom alatt élt, vagy kapcsolatba került Egyiptommal, az egyiptominál alacsonyabb rendű népként tekintettek, amely diplomáciai ajándékkal tartozott a fáraónak. Amennyiben ezek a népek ki akartak válni Egyiptomból (vagy az egyiptomi befolyás alól), vagy esetleg veszélyeztették Egyiptomot, akkor az igazságos rend elleni lázadókká, igazságtalanokká, gonoszokká váltak.[52] Lázadással meg lehet zavarni a rendet, mivel a rend ellentétét (a káoszt) soha nem pusztították el, csak felülkerekedtek rajta, de ez az ideológia szerint csak a felszínen okoz zavart, hiszen a rend az egyensúlyból áll, így a káosz is a része.

A káosszal szemben azonban fel kell lépni, az azt megtestesítő népekkel szemben a fáraó feladata a fellépés, akinek meg kell védenie, és adott esetben vissza kell állítania a *maat*ot, illetve meg kell büntetnie a lázadókat.[53] A *maat* így nem csupán az istenek sajátja, hanem a fáraóé is, akire magára is isteni személyként tekintettek. A fáraó nem csupán isten képviselőjeként emelkedett ki az emberek közül, vagy olyan emberként, aki a koronázással istenné vált, hanem olyan személyként, akinek isteni természete van, amelynek a koronázás a megnyilvánulása. [54]

A fáraó életét Hóruszként (esetleg Hóruszként és Széthként)[55] éli, halálában pedig Ozirisszá válik, akinek örököse a következő fáraó. Az egyiptomi királyság másik fontos jellegzetessége így, hogy mindig két generációt foglal magába, amelyek közül a fiatal örökli a hatalmat az idősebbtől.[56] Ennek eredete a *memphiszi teológia* teremtéstörténetében található.[57] A teremtéstörténetben Hórusz és Széth az egész Egyiptom (Felső- és Alsó-Egyiptom) feletti hatalomért harcol, és Hórusz győzelme után felettük Geb isten ítélkezik. Geb Hórusznak adja az egész Egyiptom feletti hatalmat, azonban nem azért, mert legyőzte Széthet, hanem mert ő Ozirisz idősebb fia, akitől így örökli a hatalmat. Ez részben azért fontos, mert Széthet így Hórusz nem zárja ki az uralomból, hanem részévé válik annak; részben pedig azért, mert az örökléseken keresztül a hatalom mindig visszavezethető az előző isten, fáraó hatalmára. A memphiszi teológia megalkotása az első fáraó, Meni (Kr. e. 31–30. század) idejére tehető, aki egyesítette Felső-Egyiptomot Alsó-Egyiptommal, így a mitológiában az Egyiptomot egyesítő Hórusz Menivel azonosítható.[58]

A görögség kreatív háborús ideológiája

Homérosznál (Kr. e. 8. sz.), Hésziodosznál (Kr. e. 8. sz.) és a görög archaikus korban is előfordul az igazságosság egyiptomi fogalmához, a *maat*hoz hasonló fogalom, a *diké*.[59] A *maat* és a *diké* hasonlósága, hogy egyaránt univerzális, vallási-morális rendet jelölnek. Különbségük, hogy a *diké* a *maat*tal szemben inkább csak negatív, büntető jellegű igazságosságot fejez ki, és hiányzik belőle a *maat* pozitív, építő dimenziója.[60] *Diké* Hésziodosz szerint Zeusz lánya: „szépséges szűz az Igazság, tisztelik őt, kik fenn az Olümposzon élnek, örökké, és ha ki görbe úton jár és őt sérti szavával, Zeusz atya mellé ülve a szűzlány messzire csengő hangon hirdeti meg, hogy a bűnre lecsapjon a bosszú s ostoba bírák bűnéért szenvedjen a közösség, hogyha a jogtipró nagyok elferdítik a törvényt."[61] A *diké* ellentéte a *hübrisz,* a törvény gőgös, elbizakodott viselkedéssel való áthágása, ami sért másokat, mert mások becsületébe gázol. A *diké* meg is bünteti a *hübrisz*t.[62]

A görögség domináns háborús ideológiája a *hübrisz* egy másik ellentétén alapul, a kiemelkedő tettek végrehajtásán, az ehhez szükséges erénnyel vagy kiválósággal (*aretév*el) való rendelkezésen, és az erény gyakorlásával járó megbecsülés megszerzésén.[63] A kiemelkedő tettek végrehajtását és a megbecsülés megszerzését célzó háborús ideológia a kreatív háborús ideológia.[64]

A kreatív háború az a háború, amelyben a harcosok saját akaratukkal vesznek részt azért, hogy a többiekkel való szabályozott versengésben elsajátítsanak valamilyen erényt, amiért a többiek részéről megbecsülés jár számukra. A kreatív háborúban a győzelem megszerzésének önmagában nincs kimagasló szerepe, hanem csak az erénnyel és megbecsüléssel megszerzett győzelemnek.[65]

A kreatív háborús ideológia a homéroszi időktől kezdve a klasszikus korig jellemezte a görögség háborúról való gondolkodását, amíg a peloponnészoszi háború után a politikai realizmus és az igazságos háború elmélete görög formáinak megjelenésével elvesztette kizárólagosságát.

A Homérosz műveiben tükröződő, a görög városállam kialakulása előtti, „lovagi"[66] kor (Kr. e. 10–8. sz.) közösségének egyik alapvető intézménye volt a harcosok sportokban és háborúban való szabályozott versengése. A háborúk főként rajtaütések voltak,[67] amelyek eldöntésében nagy szerepe volt az egyéni párviadaloknak.[68] A háborús szabályok az egyéni versengés szabályai voltak. A királynak és a harcosoknak az általuk betöltött közösségi szerep elvárásainak kellett megfelelniük, a szerep biztosította a mércét a versengéshez. A minél tökéletesebb megfelelés által lehetett elnyerni a többi király és harcos (a saját és az ellenoldalon küzdő harcosok) megbecsülését.[69] A megbecsülés keresése mindenek felett állt. Az Akhilleuszra, a Tróját ostromló

görögök egyik vezérére vonatkozó jóslat „dilemmájából” világos, hogy még az életnél is fontosabb volt a becsület és a hírnév:

> „Édesanyám, az ezüstlábú Thetis, isteni asszony,
>
> mondta, hogy engem kettős végzete vár a halálnak.
>
> Hogyha a trójai vár körül itt maradok verekedve,
>
> elvész visszautam, de sosem hervad hírem:
>
> ámde ha megtérek szeretett földjére hazámnak,
>
> elvész nagy hírem, hanem életem hosszúra nyúlik,
>
> és gyorsan nem is ér el végzete már a halálnak.”[70]

A görög poliszok kialakulásával az archaikus kor (Kr. e. 7–6. sz.) háborúit már nem királyok vívták egymással, hanem az egyébként vallási kultuszszövetségben álló városállamok, a poliszok. Ezek a háborúk korlátozott (és ebben az értelemben rituális) háborúk voltak, és főként határkonfliktusok elrendezésére vagy a vallási szabályok megszegésének megbüntetésére irányultak.[71] A megbecsülést már nem a harcosoktól remélte a görög harcos, hanem a városállamának tagjaitól. A háborúk szabályait a polisznak a többi polisz közötti becsülete és híre, a vallási szokások és a városállamok küzdelmeinek szokásjoga alkotta.[72] Ezeknek megfelelően a szent helyek, szent személyek és szent események (időtartamok) védelmet élveztek, ahogyan a háború előtt a jóvátételről tárgyaló hírvivők (heraldok) is. A megtorlás bevett formája volt a visszavágásnak. A harcokban elesettek testét tiszteletben kellett tartani, és ki kellett szolgáltatni az ellenségnek, a foglyokat nem szabadott megölni. A közösség nem harcoló része nem élvezett külön védelmet. A háború azzal zárult, hogy eltemették a halottakat, és a csatatéren maradt fél diadalemléket emelt az istenek és a saját dicsőségére.[73]

A klasszikus korban (Kr. e. 5–4. sz.) a görög poliszok szembesültek a háború két új formájával, az idegen nép hódító inváziójával (a görög–perzsa háborúk) és a polgárháborúval (a peloponnészoszi háború, amely Athén és Spárta hegemóniatörekvéséről szólt, illetve a rákövetkező thébai és makedón hegemóniatörekvések). Ezek a tapasztalatok új elképzeléseket is hoztak a háborús ideológiába, azonban a kreatív háborús ideológia is fennmaradt. Az új elképzeléseket, a politikai realizmust és az istenektől független háborús igazságosság elméletét, először a háborús ideológiák történetében, elméleti művekben is megfogalmazta Thuküdidész (Kr. e. 460–395), Platón (Kr. e. 427–347) és Arisztotelész (Kr. e. 384–322).

Thuküdidész a peloponnészoszi háborúban azt a politikai realista elvet látja érvényesülni,[74] hogy az ember és az emberi politikai közösség (a polisz) természetét szem előtt tartva egy polisznak az általa korábban megszerzett hegemón hatalmát

használnia is kell, mert egyébként más polisz fogja kihasználni a helyzetet, és magához ragadja a hatalmat.

A peloponnészoszi háború című mű egyik része a méloszi dialógus. A dialógus az athéni birodalom képviselője és a kicsi Mélosz szigete között folyik, Mélosz behódolásáról. A dialógus egy részén a mélosziak felvetik, hogy amennyiben az athéniak igazságtalanul igyekeznek elfoglalni a szigetet, akkor azt majd az isteni-kozmikus végzet (amelyre korábban *diké* néven hivatkoztunk) nem fogja engedni. Erre az athéniak azzal érvelnek, hogy

> „Istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak. Ezt a törvényt nem mi találtuk ki, s fennállása óta nem mi alkalmazzuk először, hanem már készen örököltük, s minden időkre érvényes örökségként fogjuk is hátrahagyni. Ha e szerint járunk el, ezt abban a tudatban tesszük, hogy ti vagy bárki más hasonló hatalom birtokában ugyanúgy cselekednék, mint mi."[75]

Az idézett szövegrész után Thuküdidész még a becsületre való hivatkozást is szembeállítja az emberi természetre való hivatkozással, azaz az athéni álláspontal, abban az összefüggésben, hogy a spártaiak esetleg becsületből Mélosz segítségére sietnek. Az athéniak szájába adott véleménye elítélő a becsületről: „aligha ismerünk még egy népet, amely a legteljesebb nyíltsággal azt tartja tisztességesnek, ami neki kellemes, és azt jogosnak, ami neki hasznos."[76]

Thuküdidész ugyanakkor nem támogatja az athéniként megjelenített realista álláspontot, hanem elítéli. Úgy mutatja be Athént, mint aki *hübrisz*t, gőgös tettet követ el, aminek megvan a büntetése (az athéni pestis és a szicíliai expedíció kurdarca).[77] Thuküdidész így az emberi természetben rejlő erők mellett az isteni-kozmikus igazságosságot tartja fontosnak a háború jellemzésében.[78]

Az emberi természetből fakadó realista háborús gondolkodás, illetve a háborús igazságosság szintén együtt jelenik meg Platónnak és Arisztotelésznek a témáról szóló műveiben. A két fogalom viszonyában azonban egyre nagyobb jelentőséget nyer a háborús igazságosság, amely folyamat Arisztotelésznél az igazságos háború (szekuláris) elmélete kialakulásának az irányába mutat.

Platón a peloponnészoszi háborút követő időszakban írt, amely időszakra Athén külső hanyatlása és belső küzdelmei nyomták rá bélyegét. Az *Állam* című munkájában az állam és a háború eredetét vizsgálva az állam három egymást követő fejlődési fázisát vázolja fel.[79] Ez a „primitív állam" („igazi", „egészséges" állam), a „dőzsölő állam" („felpuffadt állam") és az igazságos („eszményi") állam.[80]

A primitív állam akkor jön létre, ha az egyes ember már nem tudja alapvető vágyait kielégíteni, és nem tudja magát ellátni, hanem segítségre van szüksége. Ezért társul másokkal, akikkel ki tudja cserélni a termelt és szerzett javait. Ez a társulás a primitív állam, amelyben a polgárok legjellemzőbb tulajdonsága a vágyakozás.[81]

A primitív állam tagjainak vágyai az államalkotás után azonban növekednek, ellenkező esetben „sertésállam” maradna. Azokat viszont már nem tudják kielégíteni a saját társuláson belül, hanem a szomszédos területek és azok erőforrásai is szükségesek lesznek. Az állampolgárok vágya így az állami terjeszkedés okává válik, ami pedig háborúhoz vezet. A háborúhoz hadseregre van szükség, ami a dőzsölő állam fontos részévé válik. A hadsereg tagjainak legfontosabb tulajdonsága a bátorság (indulatosság és bölcsesség), illetve az ezért járó megbecsülés.[82]

Végül, az igazságos állam az az állam, amelyben nem csupán az alapvető, primitív vágyakat lehet kielégíteni, hanem magasabb rendű vágyakat is, azonban ami ezzel együtt sem válik önkényes és hódító állammá. Az igazságos állam legfontosabb tulajdonsága, hogy csak addig terjeszkedik és háborúzik, amíg az állam fennmaradása szempontjából az szükséges, és amíg nagysága folytán nem veszélyezteti a részekre szakadás. Az igazságosság az államban így a vágyak és az indulat mérsékelt biztosításában áll. A mérséklet azt jelenti, hogy az igazságos államban általában a tagok vágyainak gátat kell szabni, amiként a harcosok megbecsülés iránti vágyának is. Az indulat mérsékelt biztosítása azt jelenti, hogy az igazságos államban – a nevelés részeként – biztosítani kell a megbecsülés iránti vágy (és ezzel a háborúzás iránti vágy) mérsékelt kielégítését, egyébként az állam nem tudja megvédeni magát, és más államok prédájává válik. Másként fogalmazva az igazságos állam biztosítja, hogy az állam mindegyik része a saját munkáját végezze. Platón szavaival:

> „SZÓKRATÉSZ: Szóval kedves barátom, alighanem ez az – ha bizonyos formák közt történik –, amit igazságosságnak nevezünk, hogy mindenki a maga munkáját végezze. Tudod-e, miből következtetem ezt? GLAUKÓN: Nem én, Mondd meg! SZÓKRATÉSZ: Én azt hiszem, azok után, amiket már megtárgyaltunk – a józan önmérséklet, a bátorság és az okosság után –, az államban már csak az marad hátra, ami ezeknek is az erőt adta ahhoz, hogy létrejöjjenek, létrejövésük után pedig a fennmaradásukat biztosítja mindaddig, amíg bennük lakozik. Márpedig azt mondtuk, hogy a három előbbinek megtalálása után fennmaradt rész lesz az igazságosság.”[83]

Az államban a vágyak és a megbecsülés mérsékelt biztosítására a filozófus király képes. Az ő legfontosabb tulajdonsága a bölcsesség, amelynek révén képes az állam egészéről határozni, hogy az miképpen viselkedjen a saját polgáraival és más államokkal szemben.[84] A filozófus király bölcsessége az isteni minták (az ideák) ismeretéből származik.[85]

Platón elmélete még nem az igazságos háború elmélete, hanem az igazságos államé, amelynek a kialakításához és fenntartásához (ideértve a területvédelem és a javak biztosítása mellett a hadsereg nevelését is) szükség van a háborúkra. Ezeket a háborúkat áttételesen nevezhetjük „igazságos” háborúknak, Platón azonban nem használja ezt a kifejezést. Ezzel együtt azonban Platónnak már fontos az igazságosság kérdése, és részlegesen elveti a kreatív háború elméletét. Ugyanis bár az igazságos állam működéséhez fontos a harcosok bátorsága és megbecsülése, azonban az igazságos állam mibenlétének tárgyalása Platón számára nem önmaga miatt lényeges. Platón elsődleges

célja ugyanis nem az igazságos háború tárgyalása, még csak nem is az igazságos állam tárgyalása, hanem az egyéni igazságosság erényének tárgyalása. Az egyéni igazságosság vizsgálatához hívja segítségül az igazságos állam vizsgálatát, ahol feltételezése szerint könnyebben megvizsgálható az igazságosság. Az egyéni igazságosságot határozottan nem az e világi következményei – azaz nem az azáltal kiváltott megbecsülés – segítségével kívánja felfogni (Homérosz tanainak elfogadásától kimondottan óva int), hanem önmagában.[86] Az állami és az egyéni igazságosság pedig a fontos erények – a mértékletesség, a bátorság és a bölcsesség – helyes működésében áll (amikor mindegyik teszi a saját dolgát), aminek ugyan van jutalma, de ez a jutalom nem az e világi megbecsülés, hanem a lélek túlvilági halhatatlansága.[87]

Arisztotelész Platónnal szemben használja az „igazságos háború" (pontosabban a „jogos háború") *(dikaios polemos)* kifejezést, mégpedig a barbárokkal szemben viselt háborúkra utalva. Platón már megkülönböztetett kétféle háborút: a görögök egymás ellen vívott fegyveres konfliktusát, amelyet a természettől fogva barátok viszályának nevezett (amelyet abban a tudatban vívnak, hogy ki fognak békülni); illetve a görögöknek a természetes ellenségeikkel, a nem görögökkel (barbárokkal) szemben vívott háborúját. Platón szerint míg a görögökkel szembeni viszályban csak korlátozott háborút szabad vívni (az archaikus kori szabályoknak megfelelően), addig a barbárokkal szemben minden megengedett.[88] Arisztotelész szerint viszont a barbárokkal szembeni háborúnak is vannak korlátai. A legfontosabb ilyen korlát a háború távolabbi célja.

Arisztotelész szerint „a hadvezetés művészete is valamiképpen természetes vagyonszerző vállalkozás (s a vadászat is ide számít), melyet a vadállatokkal s az emberekkel szemben – akik, bár természettől fogva engedelmeskedésre születtek, de abba nem akarnak beletörődni – alkalmazni kell, mert a természeténél fogva jogos az ilyen háború".[89] Itt Arisztotelész az igazságos (jogos) háborút a közösségi vagyonszerzés egyik formájaként határozza meg.

A vagyonszerzésnek van természetes és mesterséges formája, az utóbbi a kereskedelem, az előbbibe pedig az állattenyésztés, földművelés, fosztogatás, halászat és vadászat tartozik. A természetes módozatok segítségével a természet által az emberi használatra létrehozott növények, állatok és emberek szerezhetők. Az igazságos háború a vadászat egyik formája, amely barbár szolgákat eredményez a görögök számára. Az ilyen háború a barbárok alávetésén alapul, amely azért igazságos Arisztotelész szerint, mert igazságos az olyan élőlények alávetése, amelyek/akik nem képesek vezetni magukat (az életüket). A görögök természetszerűen (a földrajzi és az éghajlati viszonyoknak köszönhetően)[90] a parancsolásra és vezetésre hivatottak, a barbárokat azonban a természet alárendeltségre és szolgaságra hozta létre. A kettő azonban közösséget alkot, ezért ugyanaz az érdekük, így a vezetés és az alávetés nem jelent egyszerre kizsákmányolást is, hanem szerepszerű együttműködést a közös érdek eléréséért.[91]

Arisztotelész szerint a barbár szolgák görög uraikkal alkotott közössége vezetett a háznép (gazdasági közösség) kialakulásához, amelynek folyománya a közös származással bíró, de széttelepült falu. A több faluból álló, gazdaságilag egymást segítő közösség a városállam, amelynek már nem kell tovább növekednie, mert gazdasági szempontból elégséges a maga számára.[92] A harcosok és a hadsereg – és a háború – eredetét Arisztotelész a közösség bármilyen formájánál szükségesnek tartja, elsőként azért, mert „ha négyen vagy akárhányan vannak is, szükséges, hogy legyen valaki, aki igazságot szolgáltat és ítélkezik".[93] Az igazságosság általános, arisztotelészi megfogalmazása szerint ugyanis az a javak arányosság szerinti elosztása,[94] amelynek egy alesete a közösség tagjai közötti igazságszolgáltatás. A harcosok és a háború eredete így az a rendfenntartói tevékenység, igazságszolgáltatás, amely biztosítja a városállam polgárainak gazdasági működését.

Ezt Arisztotelész kiterjeszti az államok közötti viszonyokra, és azt írja:

> „A hadi erényekben sem azért kell gyakorolnunk magunkat, hogy rabszolgasorba döntsük azokat, akik ezt nem érdemlik meg, hanem először is azért, hogy magunk ne kerüljünk mások szolgaságába, aztán meg, hogy törekedjünk a szuverenitásra, ámde az alattvalók érdekében, nem pedig azért, hogy mindenki fölött zsarnokoskodjunk; harmadszor pedig, hogy hatalmunkba kényszerítsük azokat, akik megérdemlik a szolgasorsot."[95]

Az államok közötti viszonyokban a háború célja a béke,[96] a hadi erények célja pedig bizonyos típusú háborúk megvívása. Ilyen speciális háború az önvédelmi háború, a szuverenitásra, azon belül az önellátásra való háborús törekvés, végül pedig a barbárok alávetése, amelyek mindegyike igazságos háború. A városállam és a polgárok önvédelme az igazságosság általános megfogalmazása alapján az igazságos háborúkhoz tartozik, hiszen ellenkezik az arányos elosztás kívánalmával, hogy ők nem folytathatják gazdasági tevékenységüket, a hódítók pedig megölik vagy szolgasorba döntik őket. A fordított esetben, a barbárok görögök általi alávetésében a természeti igazságosság miatt úgy érvényesül az igazságosság általános elve, hogy a barbárok alávetése igazságos. Végül, a szuverenitás és a gazdasági elégségesség biztosításáért folyó háború is igazságos, ha az a természetes vágyak korlátozott módon való kielégítése.[97]

Amíg az igazságos háború Arisztotelésznél kiemelt figyelmet kap, a kreatív háború teljesen háttérbe szorul.[98] Ennek megfelelően, amikor a boldogság mint a legfőbb jó mibenlétét tárgyalja a *Nikomakhoszi etiká*ban és a *Rétoriká*ban, tárgyalja a megbecsülést is, azonban érveket fogalmaz meg azzal az állásponttal szemben, hogy a politikai élet területén a megbecsülés lenne a legfőbb jó. Arisztotelész ugyanis sokkal részletesebben fogja fel a megbecsülést, mint elődei.[99] Úgy véli, hogy a megbecsülés a megbecsülőtől függ, és nem a megbecsülttől, azaz elég, ha azt hiszik, hogy valaki tett valamit, ám valójában nem, így csak felszínesen lehet a megbecsült számára való legfőbb jó. Továbbá hogy a megbecsülést azért keresik, hogy az értelmes és a megbecsülést keresőt ismerő emberek a keresőt egyéb erénye miatt becsüljék meg.

Ebben az esetben azonban nem a megbecsülés a legfőbb jó, hanem az az erény, amely a megbecsülés alapja;[100] illetve hogy megbecsülés számos dologért járhat, nem csupán a bátorságért vagy az igazságosságért.[101] Ezek alapján az mondható, hogy a megbecsülés azért veszített a jelentőségéből Arisztotelész számára, mivel már nem a legfőbb jót jelentette, és a háborúskodás mellett más dolgokkal is el lehetett nyerni.

A római igazságos háború: a iustum bellum

A görögség kreatív háborús ideológiája Rómában is népszerű volt az arisztokrácia körében. A Kr. e. 2. századig a politikai hivatal (például *consul*ság) betöltéséhez előírás volt az aktív katonai tapasztalat, amely kialakítja a hivatal betöltéséhez szükséges erényeket, illetve sikereket és megbecsülést (dicsőséget, hírnevet) eredményez. A katonai szolgálat alatt a politikai pályára készülőknek a katonai vezetésben kellett kitüntetniük magukat, és el kellett érniük a katonai *tribunus* rangját.[102] Sallustius római történetíró (Kr. e. 86–35) szerint „egymás között nagy versengés folyt a dicsőségért: mindenki azon buzgólkodott, hogy aprítsa az ellenséget, megmássza a falat, és közben a többiek szeme rajta függjön; ezt tartották vagyonnak, hírnévnek, igazi nemességnek; a fényes névre sóvárogtak, a pénzzel nem törődtek, rendkívüli dicsőségre, tisztes gazdagságra törekedtek”.[103]

A római háborús gondolkodás a kreatív háborús ideológia mellett azonban tartalmazott egy másik elemet is, a háború és a nemzetközi viszonyok a *fetialis*ok papi testülete által felügyelt szabályait,[104] amelyek alkalmazását defenzív imperializmusnak nevezzük. A defenzív imperializmus azzal igazolja az állam terjeszkedését, hogy az állam félelmetes szomszéd államokkal szerződéseket köt, amelyek megszegése önvédelmi helyzetnek tekinthető, így igazolttá válik a szomszéd állam megtámadása.[105] Livius római történetíró (Kr. e. 59 – Kr. u. 17) így emlékezik meg egy ilyen esetről Ancus Martius király (Kr. e. 678–616) idejéből: „A latinok tehát, akikkel Tullus idejében szövetségi szerződést kötöttek, ezen fölbátorodva betört Róma területére; mikor a rómaiak elégtételt követeltek, dölyfös választ adtak, gondolván, hogy a római király puhány, és királyi hivatását csak a szentélyek meg az oltárok között gyakorolja.”[106] A király azonban nem volt puhány. Amiként korábban elődje, Numa Pompilius a békeidő vallásos gyakorlatát szabályozta, úgy szabályozta ő a háborús szertartásokat: hogy „a háborúkat ne csak megvívják, hanem valamely szertartás alapján is üzenjék meg; az Aequicole ősrégi népétől másolta le a jogszokást – ma a fetialisok gyakorolják –, amelynek alapján a hadüzenő fél elégtételt követel”.[107]

A kérdéses vallási-jogi szokás abban áll, hogy szerződésszegés gyanúja esetén a rómaiak egymás után három *fetialis* papi követséget küldenek a szerződésszegő néphez, amelyet a főpap, a *pater patratus* vezet. Az első követség Jupitert híva tanújául (megítélőjéül) az igazságosságra és a szentségre hivatkozva előadja követeléseit, és átkot kér magára Jupitertől, ha igazságtalanul és bűnös módon követelné az elégtételt.

A követelést a határon átlépve, majd az első emberrel találkozva, végül a szerződésszegő városának főterén is megismétli. A *pater patratus* ezt követően visszatér Rómába, és harminchárom napot hagy a követelés teljesítésére. Ha az nem történik meg, akkor újra követségbe megy. Ekkor Jupiter és más istenek tanúsága (ítélete) mellett deklarálja, hogy a kérdéses nép igazságtalanul jár el, és nem teljesíti kötelességeit. Ezt követően visszatér Rómába, ahol a szenátus megvitatja a helyzetet, és dönt a háború indításáról. A szenátus többséggel kimondhatja: „Tiszta és szent háborúval kell megszereznünk, ami jár." Ezt követően a *pater patratus* harmadszor is visszatér a határhoz, ahol legalább három ember jelenlétében egy dárdát átdobva a határon rituálisan hadat üzen.[108]

A hadüzenet folyamata az elégtétel kéréséből, a megfelelő felhatalmazással rendelkező fórum a szenátus döntéséből és a nyilvános deklarációból áll. A hadüzenetben a szenátus mellett szerepe van Jupiternek és az isteneknek is. Ez a szerep azonban nem abban áll, hogy garantálják a római vállalkozás sikerét, hanem abban, hogy megítélik a római vállalkozás tisztaságát (igazságosságát) és szentségét. Amennyiben a római vállalkozás mégsem lenne tiszta (igazságos) és szent (például, ha megkapják az elégtételt, és mégis támadnak, vagy ha a tiszta és szent támadás után az ellenség visszakozik, és alávetné magát, de ők mégis folytatják a háborút), akkor az istenek megbüntetik Rómát.[109] A rómaiak szerint így az istenek nem a római érdekek támogatói minden határon túl, hanem a római tettek tisztaságának (igazságosságának) és szentségének felügyelői.[110]

A defenzív imperializmus ideológiája segítségével Róma a Kr. e. 3–1. század között birodalmat épített ki, a *pax romaná*t. A római birodalomépítés alapvetése volt, hogy a legyőzöttekről gondoskodni kell, békét és civilizációt kell hozni számukra, illetve meg kell őket védeni a barbár támadásoktól.[111] A római *pax* alapvetően nem békét, hanem olyan szerződést jelentett, amelyet a háború végén kötöttek, és alávetéshez, szövetséghez vagy barátsághoz vezetett. Az ilyen szerződések vallási eredete az isteneknek az imádkozókkal, az áldozatot bemutatókkal kötött *pax*ában található meg, így a szekuláris *pax*ok közül is kiemelkedik az alávető *pax* jelentősége. A vallási jelentőség azonban később sem csökkent, ugyanis a *pax romana* a Kr. e. 1. században Pax istennő képében külön vallási megjelenítést is kapott.[112]

A Kr. e. 1. században a kreatív és a vallási háborús gondolkodás Cicerónak (Kr. e.-106–43) a természeti törvényeken alapuló igazságos háborús *(bellum iustum)* elméletében fonódott össze.[113]

Cicero szerint az írott törvények jogosságának az alapját az ember racionális természetének törvényei képezik. Ezek megragadhatók az értelemmel, és a természetből fakadó erejük révén meghatározzák, hogy mit kell tenni, és hogy mitől kell tartózkodni. Így a természet törvényeitől függ, hogy mi a jogos és a jogtalan, illetve hogy mi az igazságos és az igazságtalan.[114] A háborúval kapcsolatba hozható egyik természeti

törvényt Cicero a *Milo védelmében* című beszédében az önvédelem törvényével azonosítja. Cicero szerint, amikor valaki erőszakos támadást önvédelem során hárít el, akkor nem követ el jogtalanságot. A természeti törvények ugyanis kényszerítik arra, hogy így járjon el, és jogossá teszik az önvédelmét. Az önvédelemben viselt háború így Cicero szerint jogos háború.[115]

Cicero *A kötelességekről* című munkájában az igazságos háborúnak további három feltételét különbözteti meg. Az első, hogy a vitás kérdést először békés úton, tárgyalással kell megpróbálni rendezni, és csak akkor lehet az erőszakos, háborús úthoz folyamodni, ha a békés út nem működik. A második feltétel az igazságos háború célja, hogy „jogtalanság nélküli békében élhessünk", azaz hogy a jogsértéseket, mint amilyen a szerződésszegés vagy az élet veszélyeztetése, megtorolják.[116] A harmadik feltétel pedig, hogy a háborút elégtétel kérésének vagy hadüzenetnek kell megelőznie. Az igazságos háborút ezen túl a *fetialis*ok szabályai szerint kell vívni.[117] Cicero szerint ezeknek az a lényege, hogy a háború után gondoskodni kell a magukat megadókról és a legyőzöttekről (hacsak nem voltak kegyetlenek és embertelenek). A gondoskodás azt jelenti, hogy a rómaiak „az ősök szokása szerint maguk lettek pártfogói a háborúban legyőzött városoknak meg népeknek, és védelmükbe fogadták őket".[118] A cicerói igazságos háború eddig a defenzív imperializmus ideológiáját követi.[119]

Cicero azonban ismerte a kreatív háborút is:

> „Amikor azonban a hatalomért folyik a harc, a dicsőségért dúl a háború, ugyanazoknak az okoknak kell fennállniuk, mint amelyeket kevéssel korábban az igazságos háborúk indítékainak neveztem. Kevésbé keményen szabad viselni azonban azokat a háborúkat, amelyek célja, hogy növeljék egy hatalom dicsőségét. Mert másképpen harcolunk azzal a polgárral, aki ellenség, és másképpen azzal, aki vetélytárs. Az utóbbi esetben a harc a méltóságért és a tekintélyért folyik, az előbbiben életünk és hírünk forog kockán."[120]

A kreatív háború így jelentősen nem különül el az igazságos háborútól, hiszen a háború indításának körülményeiben nincs különbség közöttük.

A különbség a háború vívásának a módjában sem fedezhető fel. A kreatív háborút ugyan Cicero szerint kevésbé keményen kell vívni, mint az igazságos háborút, ennek részleteit azonban Cicero tovább nem részletezi. Sőt, a háború vívásáról szóló mondataiból sokkal inkább az a következtetés vonható le, hogy az igazságos háború vívásában nagy teret nyertek nála a kreatív háborús szokások.[121] Ilyen szokás a mérgezés mint szégyenteljes módszer tiltása (még ha hasznos is),[122] a legyőzöttekkel és a magukat megadókkal szembeni kegyelem gyakorlása (amennyiben azok nem voltak kegyetlenek és embertelenek),[123] illetve a megállapodások és az adott szó tiszteletben tartása (kivéve a kalózokkal szemben).[124]

A kreatív és az igazságos háború közötti különbségként maradt a célokbeli különbség, ám ez sem jelentős különbség. Az idézett szövegben a háborúk célja közötti különbség egy analógia keretében jelenik meg,[125] amellyel Cicero a háborús konfliktusokat a polgárok konfliktusaihoz hasonlítja.[126] A polgárok konfliktusai folyhatnak méltóságért

és tekintélyért, mint egy politikai tisztségért (méltóságért) folyó küzdelemben vagy önvédelemben, azaz az élet vagy a jó hír (más fordításban: becsület)[127] védelmében. Az analógia alapján azt mondhatjuk, hogy Cicero az igazságos háború céljának (hogy a jogtalanság nélküli békére irányul) két altípusát különbözteti meg: (a) az állami támadó jellegű háborút, amely az uralomért és a hatalomért folyik; illetve (b) az állami védelmi jellegű háborút, amely az állampolgárok életét és becsületét védi az ellenség elűzésével vagy a sérelem megbosszulásával.[128] Az állampolgárok életének és becsületének védelme Rómában kiterjedt az állam „életének" és becsületének védelmére is. A rómaiak ugyanis nem tettek különbséget a politikai vagy katonai tisztség, illetve a tisztséget betöltő ember tetteinek erkölcsi értéke, jó híre, becsülete között.[129]

A római kreatív és vallási háborús ideológia az igazságos háború *(iustum bellum)* elméletében fonódott össze mint a támadó és terjeszkedő jellegű ideológia, illetve az élet- és becsületvédelmi háború elmélete, amelyeknek azonban azonos háborúindítási feltételei és nagyon hasonló háborúviselési feltételei voltak.

Összegzés

Az ókori keleti és mediterráneumi háborús ideológiák vizsgálatát követően több következtetést is levonhatunk. Az ókori háborús ideológiák: alapvetően vallásos jellegű ideológiák voltak, amelyeknek a görög és a római formái azonban már szekuláris jelleget is mutattak; az igazságos háborús gondolkodás előtörténetét alkotják, amely a görög és a római gondolkodásban már elérte az igazságos háború elméletének embrionális formáját.

Az ókori háborús ideológiák alapvetően vallási jellegű ideológiák voltak, a Közel-Keleten és a Mediterráneum korai időszakában vallási dominanciával is rendelkeztek. A sumer, asszír, izraeli, egyiptomi ideológiákban a háborúk igazolása kizárólag valamilyen istenhez és a mitológiához kapcsolódott. Az igazolásnak több formájával találkoztunk, így az isteni büntetés (sumer), az isteni cselekvés mintaadása (asszír), az isteni tevékeny részvétel (izraeli és egyiptomi) változat fordult elő. A Mediterráneumban is megtaláljuk a vallási dominanciát a korai időszakokban, a *diké* formájában, illetve a *fetialis*ok tevékenységében, később azonban a görög és a római gondolkodás igényeiben túllépett a mitologikus gondolkodáson a logikus gondolkodás felé, és a háborút igazoló erkölcsi fogalmak szekuláris megalapozására törekedett. Az ilyen törekvések lehetőségét az is biztosította, hogy a Mediterráneumban a háborús ideológiák a vallásos jelleg mellett mindig magukba foglaltak egy karakteres kreatív jelleget is, azaz az isteni szándékok mellett legalább olyan fontos volt a harcosok megbecsülése és értéke is. Ez az elem a Közel-Keleten az isteni parancsok végrehajtásának a képességéhez kapcsolódott, és csak korlátozottan rendelkezett önálló

jelentőséggel. A görög és a római háborús ideológiák a kreatív és szekuláris elemekkel együtt is – vallási dominancia nélkül – megmaradtak a vallási ideológiák között.

Az ókori háborús ideológiák az igazságos háborús gondolkodás előtörténetét képezik. Az igazságos háborús gondolkodás kezdetét legkorábban Szent Ágostonhoz (354–430) szokás kapcsolni.[130] Az igazságosság azonban már korábban, a kezdetektől központi eleme volt a háborús ideológiáknak. A gyakorlatban és a mitikus gondolkodásban az igazságosság fontos szerepet töltött be a sumer gondolkodásban a sumer városállamok egymás közötti viszonyának szabályozásában, az asszír civilizáció önmaga és a periferiális népek aszimmetrikus értékelésén alapuló birodalmi ideológiájában, az izraeli ideológia Jahve vezette szerződésszerű háborúiban és az egyiptomi gondolkodás igazságosbéke-orientáltságában. Utóbbiban az igazságosság már nem csupán egy istenhez kötődő igény vagy tulajdonság volt, hanem az isteneket és a teremtett világot is minden részében jellemző tulajdonság. Az egyiptomi gondolkodásban az igazságosság elvont és általános, ám még mindig erősen vallási karakterű fogalommá vált. A görög és a római háborús gondolkodásban az elvont és általános háborús igazságfogalom az elméleti munkáknak köszönhetően tovább erősödött, és az igazságos állam (és az igazságosan felépített egyéni élet), illetve a *iustum bellum* elképzelésében már a háborús ideológia önálló, de nem egyedüli alkotóelemeként jelent meg. A kreatív háborús ideológia és a megbecsülés mindkét esetben eleme maradt még a háborús ideológiának. Egyedül Arisztotelész az, akinek az elképzelésében az „igazságos háború” fogalma és maga a kifejezés is már szekuláris értelemben és önállóan, ám rendszeres és mélyebb kidolgozottság nélkül jelent meg. Arisztotelész gondolatainak tovább élése megfigyelhető a római gondolkodásban, azonban egyértelmű hivatkozásokat majd csak a kora újkorban fog kapni.

Végezetül a háborús ideológiák ókori történetében megfigyelhető az igazságos háborús gondolkodás kialakulásának folyamata, amelynek végső állomása az istenítéleti ideológia lesz a kora középkorban. A folyamat állomásai: (a) az isteni szerződések betartásának igazságossága (sumer, zsidó), (b) az isteni-kozmikus igazságosság kiterjesztésének az igazságossága (asszír), (c) a teremtéstől meglévő isteni-kozmikus igazságosság fenntartásának az igazságossága (egyiptomi), (d) a kreatív-kozmikus/kreatív-isteni igazságosság (görög, római), (e) az igazságos állam és a *iustum bellum* ideológiája (görög, római).

A következő fejezet is a háborús ideológiák kezdetével foglalkozik, ez alkalommal azonban a magyar kezdettel. A rá következő fejezetben térünk vissza a nyugat-európai középkorhoz és az istenítéleti ideológiához.

A nomád és magyar háborús ideológia a magyar államalapítás előtt

A magyar háborús ideológiák története egyidős a magyar politikai szerveződések történetével. Első megjelenése a keresztény államalapítást megelőző nomád államhoz

kapcsolódik. A magyar keresztény állam alapítását megelőző magyar történelemre és gondolkodásra nézve nem rendelkezünk írott magyar forrásokkal, hanem csak közvetetten tudunk következtetni azokra. Felhasználhatjuk más népek arab, görög és latin nyelvű írott forrásait, a régészet és a nyelvészet eredményeit, vagy támaszkodhatunk a más nomád népek gondolkodásával meglévő analógiára. Ebben a fejezetben a nomád háborús ideológia bemutatása után az azzal analógnak feltételezett fejlődési utat bejáró magyar nomád politikai és háborús ideológiát mutatom be.

A nomád háborús ideológiák: hunok, türkök és mongolok

Az eurázsiai steppén legalább a Kr. e. 2. századtól kezdve találkozunk olyan nomád birodalmakkal, mint az ázsiai hun (Kr. e. 2. század), az európai hun (4–5. század), a türk (6–8. század), az ujgur (8–9. század), az avar (6–9. század), a kazár (7–10. század) vagy a mongol birodalom (13–14. század). Ezen birodalmak megkülönböztető jegyeik mellett fontos hasonlóságokkal rendelkeztek a háborús ideológiák terén.[131] A hasonlóságok érintik a háború igazolására irányuló ideológiát és az ehhez kapcsolódó társadalomszervezési ideológiát is.

A háború nomád igazolásának ideológiája és a társadalomszervezés ideológiája

A nomád birodalmak működésére nézve két fontos forrással rendelkezünk, a Türk Birodalomban keletkezett orkhoni feliratokkal (8. század), illetve a Mongol Birodalomban keletkezett *A mongolok titkos története* című történeti-irodalmi művel (13. század).[132] A két forrás alapján nagyon hasonlóan rekonstruálható a nomád birodalmaknak a háborúk igazolására tett kísérlete.

A nomád háborús igazolás kulcsfogalma az Ég istene és annak viszonya a nomád birodalmat vezető kagánhoz/kánhoz.[133] Az orkhoni feliratokban az olvassuk, hogy „(1) Én, az Ég-Istenhez hasonló, az Égtől született türk Bilge kagán ebben az időben uralkodtam. […] (9) […] Az Ég rendeléséből, s mert így kívánta az én jó sorsom, kagán lettem. […] Amint a trónra ültem, (10) mind összegyűjtöttem a nincstelen és nyomorult népet, s a szegény népet gazdaggá tettem, s a kisszámú népet megsokasítottam”.[134] *A mongolok titkos történeté*ben ehhez hasonló sorokat találunk, kiegészítve a Föld istenére való hivatkozással:

> „(1) Dzsingisz kán származása. Élt egy kékesszürke farkas, ki az Ég rendeléséből született.”[135] „(113) […] Az Ég és Föld istene erőmet megnövelte,
>
> *Föntről az Ég hívott el,*
>
> *Földanyánk karolt fel.*
>
> *Férfibosszút forraló*
>
> *Kegyetlen merkiteknek*

Keblöket is üressé tettük,

Ádáz májuk kitéptük,

Ágyukat üressé tettük,

Nemzetségük fiait

Nem kíméltük, leöltük;

Mi megmaradt belőlük,

Mind rabságba veténk bizony!"[136]

Az Ég istene (*Tengri,* „kék ég"[137] és „örökkévaló Ég"[138] változatokban is) egy karakterében alapvetően személytelen, de néha személyes attitűdöket is mutató transzcendens lény,[139] aki befolyásolja a nomád birodalmat érintő eseményeket. Ezen jellegzetessége mutatkozik meg abban az idézett szövegrészben is, hogy Dzsingisz kán őse, a szürke farkas „az Ég rendeléséből született". Az Ég az, ami biztosítja a kagán/kán erejét, és ezzel összefüggésben a győzelmét. Az Ég istenének szerepe a nomád birodalmakban, hogy biztosítja a nomád törzsek számára a politikai egységet,[140] illetve hogy legitimációt ad a háború indítására.[141] Az Ég istenének determinisztikus működése miatt ez a legitimáció azonban nem csupán erkölcsi lehetőség, amellyel vagy él a kagán/kán, vagy nem, hanem kötelesség, és bizonyos értelemben garancia is a sikerre.

Az Ég istenének rendelése teljesülésének letéteményese a kagán/kán, mivel ő maga is az „Ég istenhez hasonló", így képes közvetíteni a rendeléseket a nomád törzsek felé. A hasonlóságot azzal szokás kifejezni, hogy a kagánnak/kánnak karizmatikus vezetőnek kell lennie.[142] Ezt alátámasztandó némely kagán/kán eredetlegendája valamilyen állati ősig, például farkasig vezeti vissza a kagán/kán származását.[143]

A kagán/kán legfontosabb szerepe a fent idézett forrásban szereplő önbevallás alapján, hogy „összegyűjtöttem a nincstelen és nyomorult népet, s a szegény népet gazdaggá tettem, s a kisszámú népet megsokasítottam", azaz az egyesítés, a gazdasági javak biztosítása és a demográfiai prosperitás elősegítése. A nomád birodalom nem annyira területek meghódításával épül és marad fenn (bár járulékosan ez is fontos), hanem népek összegyűjtésével és integrálásával.[144]

A nomád birodalmak azonban nem annyira a gazdaság vagy a politika centralizálásán és monopolizációján alapultak, hanem az életformájuknak megfelelően sokkal inkább „szórt" jellegűek voltak.[145] Ez azt jelenti, hogy amíg a nomád birodalom a megfelelő leszármazással rendelkező kagán/kán vezetésével kifelé centralizált, monopolizált és egységes arcot mutatott, addig befelé érvényesült a nomád társadalmi egységek több-kevesebb önállósága és beleszólása a birodalom ügyeinek az intézésébe.[146] A „szórt" nomád társadalom fontos eleme az ajándékgazdaság.[147]

Az ajándékgazdaság a nomád birodalom gazdasági rendszere,[148] amelynek lényege, hogy a kagán/kán „ajándékok": föld, zsákmány (például rablott javak, sarc, adó)

és pozíció juttatása által biztosítja magának a kíséretéhez tartozó törzsfők és egyéb törzsi vezetők[149] hűségét mint „viszontajándékot”.[150] A törzsi vezetők céljai így részben azonosak a kagán/kán céljaival, egészen addig, amíg a kagán/kán képes megszervezni és vezetni azokat a háborúkat vagy tárgyalásokat, amelyek zsákmányt és pozíciókat eredményeznek. Amennyiben a kagán/kán nem képes eredményesen fellépni más közösségekkel szemben, és így elmaradnak az ajándékok is, a törzsi vezetők hűsége sem kíséri tovább.

Ennek hátterében az a feltételezés áll, hogy ha a kagán/kán vesztes vállalkozásba vezeti a birodalmat, akkor az azt jelzi, hogy nem volt képes értelmezni az Ég istenének rendelését, azaz karizmája kimerült, és így csak gátja a birodalom további prosperálásának. A sikertelen kagán/kán leváltható vagy feláldozható (megölhető).[151] Ez azonban nem a kagán/kán megbüntetése, ahogy az Ég istene sem igazságot szolgáltató és büntető erő,[152] hanem az arra való törekvés, hogy a birodalom újra összhangban legyen az Ég istenének rendeléseivel.

A magyar nomád háborús ideológia

A magyar államalapítás, illetve a Géza nagyfejedelem 973-as quedlinburgi követküldése előtti időszak a magyar történelemben a magyar nomád nagyfejedelemség (magyar nomád birodalom, magyar–kabar „nomád birodalom”) korszaka. A nagyfejedelemségben a főhatalmat az Álmos és Árpád fémjelezte dinasztia birtokolta a nomád birodalmakban megszokott jelleggel.[153]

Korábban a korszakot a hétmagyar törzsszövetség korszakának, esetleg a „törzsi államok” korszakának tekintették,[154] amelyben a törzsszövetség vezetői ugyan jelentősebb hatalommal rendelkeztek, de a nagyfejedelem csak első lehetett az egyenlők között. Az újabb kutatás azonban ezt az álláspontot elveti,[155] és a magyar nép államszervezetének 9–10. századi alakulását nem állandónak feltételezi, hanem folyamatként kezeli. Így valószínűsíthető egy lazább törzsszövetségi összekapcsolódás a 9. század első felében, amelyet a nagyfejedelmi birodalom megalakulása követ a század második felében, amelyet pedig a törzsi vezetők megerősödése vált fel a 10. század közepén.[156] Hasonlóan folyamatként és a nomád birodalom működésének a keretei között érdemes tekinteni a magyarok 9–10. századi hadi cselekményeit, amelyek a honfoglalás előtti kalandozásokkal kezdődtek 838-ban, és az augsburgi, illetve az arkadiopoliszi vereséggel végződtek 955-ben, illetve 970-ben. Ezen feltételezések mellett mutatom be a Magyar Nagyfejedelemség 9–10. századi háborús ideológiáját.

A magyar nép háborús ideológiájának gyökere Deér József és Kristó Gyula szerint is a türk minta volt.[157] Ezen minta szerint a magyar nagyfejedelem uralkodói pozícióját annak köszönhette, hogy karizmával rendelkezve képes volt megérteni az Ég istenének rendeléseit, és azoknak megfelelően ajándékokkal ellátni a nomád társadalmat, amely

az ilyen ajándékok biztosította társadalmi kapcsolatok nélkül szétesne. Az ajándékok megszerzése a kalandozó hadjáratok során történt, amelyek rablott javakkal, rabszolgákkal, illetve a rablást megváltó adóval szolgáltak a magyarok számára. A kalandozások így a magyar nomádállam mindennapi életformájához tartoztak, amelyek biztosították a nagyfejedelem és a nemzetségi vezetők stabil viszonyát.

Magyarokra vonatkozó forrás azonban az Ég istenére való hivatkozást nem őrzött meg, így az ebben a transzcendens hatalomban való hitet, a nomád birodalmakkal való analógia alapján, csak feltételezni tudjuk. A nagyfejedelem karizmáját biztosító, őt egy állatőshöz kapcsoló eredetmonda, a turulmonda azonban megtalálható a magyarokra vonatkozó források között is. A monda az alábbi formában a 10. század közepére forrhatott ki, de egyszerűbb formájában már korábban is létezhetett.[158] A monda szerint Álmos nagyfejedelem a nevét

> „isteni közbelépés eredményeként nyerte, mivel várandós anyjának álmában égi látomás jelent meg turulmadár képében. Az reászállván mintegy teherbe ejtette, és tudomására hozta, hogy méhéből forrás fakad s hogy ágyékából dicsőséges királyok származnak majd, akik azonban nem saját földjükön fognak sokasodni. Mert az álmot magyar nyelven így hívják, s születését álom jövendölte meg, őt magát is Álmosnak nevezték el."[159]

A monda nem csupán Álmos karizmatikus kiválasztottságát biztosítja, hanem utódainak, Árpádnak és az Árpád-dinasztiának a kiválasztottságát is. Álmos, majd Árpád és a dinasztia más tagjai ennek fényében gyakorolták hatalmukat, vezették a kalandozó hadjáratokat.

A „kalandozás" a lovas nomádok tipikus zsákmányszerző, portyázó hadjárata, amelynek célja a szervezett rablás, az adófizetésre kényszerítés, néha önálló indíttatásból, máskor külső felkérésre.[160] A kalandozó hadjáratok a 9. század 30-as-éveiben kezdődtek, és eleinte keletre és északra, majd nyugatra irányultak. A nyugatra folytatott kalandozások során kerültek a magyarok a Kárpát-medencébe. Ezen események sorában helyezkedik el a magyar honfoglalás is, amelynek a tervezett voltáról, illetve lefolyásának üteméről megoszlanak a vélemények.[161] A honfoglalást követő kalandozásoknak köszönhetően alakult ki az a Magyar Nagyfejedelemség, amely rendelkezett Kárpát-medencei magterülettel (azon belül a magyar és az azokat kiegészítő kabar nemzetségekkel), illetve az Észak-Itáliát, Bajorországot, Szászországot, a Német Királyságtól keletre elhelyezkedő szláv népeket és Bulgáriát magába foglaló „hódoltsági gyűrűvel",[162] amelyen keresztül aztán kalandozó hadjáratokat vezetett nyugatra és délre. Vajon mi volt a célja, ideológiája a honfoglalás utáni kalandozásoknak?

A kérdésre többféle válasz is adható,[163] amelyek három átfogóbb választípusba rendezhetők. Az egyik választípus szerint a kalandozó hadjáratok semmilyen módon nem igazolhatók, mert szó szerint rablóhadjáratok voltak, amelyek oka a magyar nomád társadalom bomlásában keresendő.[164] Ezzel a koncepcióval, mivel nem ad semmilyen értékelhető igazolást, nem foglalkozom a továbbiakban.

A második választípus a kalandozó hadjáratokat a nomád életformával igazolja, és ezzel a magyar nomád birodalom mindennapi társadalmi-gazdasági működését helyezi előtérbe. Az igazolás részben azzal érvel, hogy a nomád társadalom fenntartásához szükségesek azok az ajándékok, amelyek megszerzésével, és a főemberek számára való átengedésével a nagyfejedelem megbecsültséget szerez, és ezzel biztosítja a főembereinek a megbízhatóságát. Ezek az ajándékok a Magyar Nagyfejedelemségben zsákmányból, rabszolgából és évpénzből tevődtek össze.[165] A nomád birodalmak esetében ezeket az ajándékokat még kiegészítette a földterület is, azonban a Kárpát-medence elfoglalása és az Alpok elérése után a magyarok számára megszűnt a további terjeszkedés, és így további földterület szerzésének a lehetősége.

Az életformára hivatkozó igazolás másrészt azzal érvel, hogy a kalandozó hadjáratokkal megszerzett javakat a nomád társadalom nem képes előállítani, ezért ezeket máshonnan kell beszerezni. Ebben az értelemben a kalandozó hadjáratok nem mások, mint a gazdasági tevékenység folytatásai más eszközökkel[166] vagy a kereskedelem folytatásai más eszközökkel.[167]

A hadjáratoknak akár a társadalmi, akár a gazdasági-kereskedelmi változatát (vagy mindkettőt) tartjuk fontosabbnak, érdemes hangsúlyozni, hogy azok a társadalom mindennapi működését szolgálták, azaz szükségesek voltak a nomád életforma fennmaradásához. Bennük az egész társadalom részt vett, pontosan azokkal a viselkedési formákkal, amelyeket egyébként a békés időszakban a mindennapi munkájuk (pásztorkodás) során is gyakoroltak.[168]

A kalandozó hadjáratok másik igazolása a politikai igazolás. Eszerint a hadjáratok minden esetben egy-egy európai államalakulat (ideértve Bizáncot is) hívására, velük szövetségben történtek meg. A magyarok eleinte a nagyobb hatalmak (Bizánc, Keleti--Frank Császárság) oldalán, majd inkább velük szemben, az ellenségeik oldalán vezették a kalandozásokat. Ezzel a magyarok már a megjelenésüktől kezdve beleilleszkedtek az európai politikai közösségbe, és így a kalandozó hadjárat is minősíthető a clausewitzi formula szerint: a politika folytatása más eszközökkel.[169]

Ez a két háborús igazolási kísérlet, az életformára alapozó és a politikai viszonyra alapozó, nem zárja ki egymást. A nyugat-európai politikai viszonyok felismerése (az Európa keleti felén elhelyezkedő Kárpát-medencéből) és az azokhoz való alkalmazkodás az adott körülmények között hatékonyabbá tehette a nomád társadalom és gazdaság mindennapi működésének fenntartását mint fő célt. A Magyar Nagyfejedelemség így olyan kapcsolatokat is kiépített a közelebbi és messzebbi államalakulatokkal, amelyek által politikai szempontból kölcsönösen elismerték egymást. Ebben különbözik a Magyar Nagyfejedelemség a Türk Birodalomtól és a Mongol Birodalomtól, mivel ezek inkább bekebelezni és lerombolni igyekeztek a szomszédos nomád és letelepedett népeket, nem ismerve el politikai önállóságukat.[170]

Összegzés

A Magyar Nagyfejedelemség háborús ideológiája összetett, kétkomponensű eszmerendszer volt. A nagyfejedelemség eredetének megfelelően egyrészt a nomád háborús ideológiából állt, amelynek értelmében igazolt az a háború, amelyet az Ég istene rendel el az állatőstől származó nagyfejedelmen keresztül, és amely fenntartja a nomád társadalom és gazdaság ajándékgazdaságra épülő működését. Másrészt azonban a nagyfejedelemség ideológiájához hozzájárult a Kárpát-medence 9–10. századi elfoglalásával elnyert pozícióból származó meghatározottság: a viszonylag gyenge központi hatalommal rendelkező államalakulatok gyűrűje. Ez utóbbi meghatározottsággal összefüggésben álló, nyugat-európai politikai jellegű háborús ideológia elsajátítása is hozzájárult ahhoz, hogy a magyarság nem tűnt el az avarokhoz hasonlóan, és nemcsak az a tény, hogy a magyar nép Levédiában és Etelközben a „déli magaskultúrák kisugárzási körében élt”.[171] Annak a nyitottságnak akár Bizánc, akár Quedlinburg irányába, amely a kereszténység felvételéhez vezetett, az lehetett az előzménye, hogy a vallási alkalmazkodást már megelőzték a politikai szemléletváltás kezdetei.

A valláson alapuló ideológiák a középkorban (4–16. század)

A vallás a háborús ideológiák egyik legelterjedtebb és legerőteljesebb forrása. A vallás a kezdetektől a mai napig rendelkezett több-kevesebb szereppel a háborúk igazolásában. A középkor kiemelkedik a többi korszak közül, mint amikor a vallásnak egyedülálló jelentősége volt a háborús ideológiákban.

A keresztény szent háborús ideológiák a középkorban

A középkori keresztény háborús ideológiák mindegyike kapcsolatban állt a keresztény vallással, és mutattak valamilyen kapcsolatot Isten ítéleteivel, törvényeivel, szándékaival, parancsaival vagy a vallás védelmével és terjesztésével. Emellett ezek az ideológiák különböző mértékben igazolták az erőszak alkalmazását (kivéve az ókeresztény pacifizmust). A valláshoz való kapcsolat erőssége, illetve az igazolt erőszak mértéke alapján négyféle ideológiát tudunk megkülönböztetni. Ezek: a szent háborús ideológia, az istenítéleti ideológia, a pacifizmus és a középkori igazságos háború elmélete. Ez a négy ideológia a témája ennek és a következő három fejezetnek. Ez a fejezet a szent háborús ideológiával foglalkozik, ami az egyik olyan ideológia, amelynek a legszorosabb a kapcsolata a keresztény vallással, és amely a legnagyobb mértékben igazolja az erőszak használatát.

Bevezetés: a szent háborús ideológia

A keresztény középkor legfontosabb és legelterjedtebb háborús ideológiája a szent háborús ideológia volt. Idetartoznak az eretnekek ellen viselt háborúk a Római Birodalomban csakúgy, mint az érett középkorban; a térítő háborúk Közép-, Kelet-, Észak-Európában és a Balkánon; a védekező háborúk a vikingek, a magyarok, a muszlimok, a tatárok, a törökök ellen; a keresztes hadjáratok Itáliában, Spanyolországban és a Közel-Keleten; és még a pápaság harcai a keresztény államokkal is. A keresztes hadjáratokkal nem ért véget a keresztény szent háborús ideológiák története, mivel a kora újkorban, a reformációval és a gyarmatosítással a szent háborús ideológiáknak új formái kerültek előtérbe.

A szent háborúk Isten vezetésével vagy Isten parancsára, illetve szándékával összhangban folytatott háborúk, amelyek célozhatják a vallásos közösség politikai céljainak megvalósítását, vagy konkrétabban a vallás védelmét vagy terjesztését.[172] A szent háborús ideológiákat az igazságos háború elméletének kategóriáival lehet elemezni, amelyeket Aquinói Szent Tamás (1225–1274) is alkalmazott a keresztes hadjáratok ideológiájának bemutatására. Ezek: a háború közvetlen szent oka vagy célja, a háború indítására legitim hatalommal (legitim autoritással) rendelkező személy, illetve a háborúindításnak az időben távolabbra mutató szándéka.[173]

Alább a keresztény szent háborús ideológiák öt típusát különböztetem meg. Ezek főként abban térnek el egymástól, hogy bennük ki rendelkezik legitim autoritással a háború indításában és vezetésében, illetve ennek megfelelően, hogy milyen célokkal és szándékkal folytatja a szent háborút. Ennek megfelelően megkülönböztethetjük

(1) a politikai szent háborús ideológiát, amelyben a háborút a keresztény fejedelem, azaz egy keresztény politikai vezető indítja, és a vallási eszmék felkarolásának, védelmének és terjesztésének főként politikai okai vannak, mint például a keresztény királyság vagy birodalom határainak kiterjesztése;

(2) a hivatalos keresztes háborús ideológiát, amelyben a szent háborút a pápa indítja, és a háború célja a keresztény vallás egységének biztosítása, védelme, terjesztése, a megkeresztelkedettek lelki üdvének biztosítása;

(3) a keresztény császári ideológiát, amelyben a világ keresztényei feletti uralmat a császárnak mint Isten földi helytartójának kell birtokolnia;

(4) a nemzeti ideológiát, amelyben a szent háborút az egyes nemzetek uralkodóinak kell indítaniuk önvédelmi céllal vagy a nemzeti birodalom kiterjesztésének céljával; és végül

(5) a népi keresztes háborút, amelyben a háborút a szegények és a parasztok valamilyen önjelölt vezére vezeti, és céljai között szerepel a mennyei birodalom földi megvalósítása.

Ezek a típusok nem kizáróak, vannak ugyanis olyan szent háborúk, amelyek nem tisztán tartoznak az egyik vagy a másik típusba. Ilyen például a pápaság által indított keresztes hadjáratok egy része, amelyek céljaként a pápa politikai vezető szerepének a hangsúlyozása épp annyira fontos, mint a keresztény vallás védelme, terjesztése.

A szent háborús ideológia Nyugat-Európában

Minden keresztény szent háborús ideológia alapja Szent Ágoston (354–430) elmélete. Ez az elmélet, illetve annak elemei Szent Ágoston munkáiban találhatók, amelyek különböző céllal írt gondolatmenetek részét képezik.

Szent Ágostonnak a manicheus eretnek Faustus számára 400-ban írt válaszműve számunkra jelentőséggel rendelkező része azzal foglalkozik, hogy miként lehet magyarázni az ószövetségi erőszakot, és hogyan kell ahhoz a kereszténynek viszonyulniuk. Itt Szent Ágoston arról ír, hogy az erőszakot Isten parancsa teszi elfogadhatóvá, aki a béke érdekében megbünteti az igazságtalanságot elkövetőket (az ellene lázadókat) a katonák segítségével, akik az isteni parancsnak megfelelő szándékkal cselekednek.[174]

A 412-ben Marcellinushoz írt 138. számú levél fő témája, hogy miként egyeztethetők össze a római polgárok és a keresztény hívők kötelességei. A levélben Szent Ágoston arról ír, hogy az erőszak alkalmazásának igazolásában a szándéknak van a legnagyobb szerepe, mert a megfelelő szándék az, ami megkülönbözteti az igazolt emberölést

az igazolatlantól. A megfelelő szándék a jóakarat, amely megakadályozza, hogy valaki viszontrosszal feleljen a mástól elszenvedett rosszra. A levélben megtalálható még az az elképzelés is, hogy a megfelelő szándéknak – a jóakaratnak – része a megjavításra való törekvés is (még a rosszak saját akarata ellenére is), amiként a szülői keménység is a büntetés során a szülői szeretet jele. Végül, találunk utalást arra, hogy a büntetésként végrehajtott erőszakot a keresztény fejedelemnek, a Római Birodalom vezetőjének kell végrehajtania.[175]

A 418-ban Bonifaciushoz írt 189. számú levélben Szent Ágoston arról ír, hogy minden cselekvés alapvető elve, még a katonai cselekvésé is, hogy „[s]zeresd az Urat a te Istenedet […], és szeresd a felebarátodat mint magadat". Ennek az elvnek a figyelemben tartásával valaki nem a földi királyságot, hanem a mennyei királyságot keresi, és igyekszik megvalósítani.[176]

Végül, a 426-ban írt *Isten városáról* című munka egyik célja, hogy megmagyarázza, miként engedhette meg az Úr Róma barbárok általi kifosztását 410-ben. Ebben Szent Ágoston úgy vélekedik, hogy az emberiség az első nemzéstől (Káin és Ábel nemzése) az utolsó emberi nemzésig két részre osztható: azokra, akik „az ember szerint" (a maguk érdekét előtérbe helyezve) élnek, és azokra, akik „Isten szerint" (Isten és mások érdekét előtérbe helyezve) élnek. Az előbbiek alkotta csoport a „földi város" *(civitas terrana),* amely folyamatosan harcol, mivel egyik része földi – és ezért átmeneti – békében igyekszik alávetni a másik részt. Az emberiség másik részének közössége a „mennyei város" (Isten városa, *civitas Dei*), amelyhez az örökkévaló és legteljesebb béke tartozik.[177]

A Szent Ágoston-i elmélet összességében nem tiszta etikai elmélet, hanem teológiai elmélet, amelynek vannak etikai következményei. Szent Ágoston szerint Isten eredetileg az embert a saját képmására teremtette, aki ezért lelkében hasonló volt Istenhez. Az ember ezért hajlamos volt Isten mint önmagában is abszolút értékkel rendelkező lény szeretetére, illetve embertársainak a szeretetére, akikben szintén megtalálható az istenképű lélek. Minden más dolognak csak Istenhez mérten volt értéke, és csak azért képezhették a tárgyát a szeretetnek, mert elvezettek Isten szeretetéhez. Az első emberpár által elkövetett bűn következményeképpen azonban az ember viselkedését már nem (csupán) az istenszeretet és mások szeretete határozta meg, hanem a saját hasznára váló dolgok szeretete is. A bűnnel az ember hajlamossá vált elfordulni Istentől. Ezzel jött létre a kétféle – a földi és a mennyei – város. Szent Ágoston szerint, amennyiben az ember olyan dolgok felé fordul szeretetével, amelyek arra nem érdemesek, például önmaga és az önérdeke felé, akkor az ember igazságtalanul cselekszik, akit meg kell büntetni, mégpedig azzal a céllal, hogy igazságosan cselekedjen. Ha azonban olyan dolog felé fordul szeretetével, amely arra érdemes (például Isten felé), akkor igazságosan cselekszik. Az igazságos cselekvés így a szeretet helyesen viszonyított erénye által végrehajtott cselekedet, a szeretet pedig akkor helyesen viszonyított, ha

viszonyítási pontja Isten, és ha a szeretet egyéb tárgyai csak Isten abszolút értékéhez képest nyernek értéket.[178] Az istenszeretet jutalma a mennyei város, azaz az örökkévaló béke, a megváltás.

Szent Ágoston ebben az elméletben az igazságosság fogalmát visszavezeti a szeretet fogalmára, amelyet Isten abszolút értékének az elismerésére és az ahhoz való pozitív viszonyulásra alapozza.[179] Az igazságosság így nem önálló etikai kategória számára, hanem a valláson belül, vallási fogalmakból levezetett kategória. Ennek megfelelően Szent Ágoston elmélete szent háborús ideológia.

Az eddig elmondottak fényében Szent Ágoston elképzelése úgy fogalmazható meg, hogy az Isten ellen vétkezők olyan dolgokhoz vonzódnak, amelyek az istenszeretet fényében nem érdemesek arra, így igazságtalanságot követnek el. Ezért velük szemben lehet büntetést alkalmazni, azzal a céllal, hogy ők megtalálják az istenszeretetet, a mennyei várost, az örök békét és a megváltást. Az ilyen büntetés időnként a háború formáját ölti, mint például az eretnek közösségek elleni háború. Ilyen háborút a keresztény közösség politikai vezetője, a keresztény fejedelem indíthat, azzal a szándékkal, hogy a megtámadottakat elvezesse az istenszeretetthez.

A továbbiakban tárgyalt és kisebb-nagyobb részt Szent Ágoston elképzeléseire építő szent háborús ideológiák, vallási megalapozottságuk mellett, nagy általánosságban ötfélék lehetnek: tartalmazhatnak politikai célokat, szolgálhatnak vallásvédelmi/vallásterjesztési célt, birodalmi-vallási vagy nemzeti-vallási célokat, illetve a hit megélése legfontosabb területének tarthatják a szent háborút.

A politikai jellegű szent háborús ideológia

A szent háború politikai jellegű változatában a háborús cél alapvetően politikai cél, általában a birodalom a királyság hatalmának kiterjesztése. Ezen cél mellett azonban, többnyire a politikai cél erősítése végett szerepet kap a vallás védelme és terjesztése is. A politikai jellegű szent háború több altípusát lehet megkülönböztetni, úgymint az eretnekek elleni harcot, a pogányok megtérítését és az egyház politikai hatalmának megalapozását, kiterjesztését.

a) Az eretnekek elleni harc

Szent Ágoston Marcellinushoz írt levelében megfogalmazott elképzelése elsősorban a kereszténységen belül élő donatista eretnekek ellen irányult. Az eretnekek elleni szent háború azonban nemcsak Szent Ágoston idejében volt aktuális, hanem az egész középkor folyamán. Eretnekek azok, akik nem fogadják el a hivatalos egyházi tanokat. Mivel ezen tanoknak a legtöbb esetben van legalább egy teológiai és egy politikai része, ezért eretnekségről és az eretnekség elleni háborúról is háromféle értelemben beszélhetünk: teológiai értelemben, politikai értelemben és a kettő kombinációja révén létrejövő értelemben.

(i) A teológiai eretnekség

A hagyományosabb értelemben vett eretnekek nem fogadták el az egyház teológiai tanításait. Ezek az eretnekek akkor kerültek az egyház és az egyházat a keresztes hadjárat kivitelezésében megsegítő állam figyelmének a középpontjába, ha az általuk módosított tanokból társadalomszervezési következtetéseket is levontak, és alternatív egyházi szervezet építésére is törekedtek. A saját egyházszervezettel ugyanis az eretnekmozgalom nagy társadalmi és politikai súlyra tehetett szert.[180] A két legjelentősebb ilyen eretnekmozgalom a középkori Nyugat-Európában a katharok (albigensek) és a husziták mozgalma volt.

A katharok a dualista (manicheus) eretnekség egyik formáját alkotják. A dualista eretnekség alapvetően abban tér el a bevett egyházi tanoktól, hogy nem (csak) annak a kérdésnek a megválaszolására helyezi a hangsúlyt, hogy a bűnös világban miként lehet elérni a megváltást, hanem arra a kérdésre (is), hogy honnan származik a bűn. A bűn magyarázatára szerintük az első emberpár bukása a Paradicsomból nem elegendő, hiszen a bukás már feltételezi a bűn elkövetésének korábbi lehetőségét. A dualisták szerint a bűn oka nem lehet Isten, hiszen ő jó, ezért azt feltételezik, hogy a világnak két teremtője van, egy gonosz és egy jó isteni lény.[181]

A dualista eretnekség eredete a 2. századi gnoszticizmusban keresendő, ahonnan a paulikánusokon, bogumilokon és patarénokon keresztül jutott el a katharokig. Az egyik legjelentősebb keresztény gnosztikus gondolkodó, Markión (85–160) szerint három világot tudunk megkülönböztetni, a látható durva világot, amelyben élünk, és amelyet a megtorlás (igazságosság) elve kormányoz; a létrehozó Démiurgosz (és az Ószövetség Jehovájának) világát; és a kegyelmes, igaz Isten világát, aki a földön Jézus Krisztuson keresztül nyilvánul meg. Markión szerint a létrehozott világ nem feltétlenül gonosz, hanem csak igazságos, amelyet mindazonáltal el kell hagyni, ha valaki el akarja érni az igaz Istent. Ennek módja minden földi élvezet kerülése és az aszketikus életvezetés, illetve minden utódnemzés (és így a házasság) kerülése, mivel azzal csak a létrehozó Démiurgosz munkáját (és az igazságosságra épülő világ létrehozását) segíti valaki.

A dualizmus másik nagy hatású képviselője Máni (216–277). Máni szerint az örökkévalóságtól kezdve létezik a Fény és a Sötétség, az előbbiben lakozik a Fény Örök Istene az öt ragyogó elemmel (érzékek, értelem, gondolat, képzelet, szándék), az utóbbiban a Sötétség Ura. Kettejük harcában a Sötétség Ura győzött, amivel a sötétség magába nyelte az öt ragyogó elemet. Később a Sötétség Urát ugyan legyőzték, azonban az elveszett elemeket még meg kellett keresni. Ehhez létre kellett hozni az univerzumot, amelyben a Fény Örök Istene elküldte a Hírhozót, hogy általa mentse meg az öt ragyogó elem megmaradt részeit. A Sötétség Ura erre nemzette Ádámot és Évát, és bennük rejtette el a megmaradt elemek nagy részét. A Fény Örök Istene erre elküldte az egyik égi lényt, Jézust, hogy tanítsa meg az első emberpárnak, hogy mik voltak ők, és hogy mi volt a fény, hogy ezzel felébressze a vágyukat a Tudás fájának

gyümölcse iránt. Az emberpár elátkozta teremtését, és nemzették Káint, Ábelt és Sétet, illetve rajtuk keresztül a többi embert, akikben továbbra is be van börtönözve a Fény.

A markióni gnoszticizmus és a manicheizmus hasonló egyházi szervezetet hozott létre, amelyben az emberek két csoportra oszlottak, a beavatottakra és a hívőkre, akiken (és így az egyházon is) kívül voltak a hitetlenek.[182]

A katharok mozgalma Észak-Itáliában és Dél-Franciaországban terjedt el a leginkább. A mozgalom fontosabb központja Albi városa és Languedoc területe volt, de megjelent Burgundiában, Észak-Franciaországban és Angliában is. A katharok szerint a világnak két működési elve van, a Gonosz és az örökkévaló Jó. Ez utóbbit egy bukott angyallal (Luciferrel) azonosították, aki bujasága, büszkesége, illetve irigysége miatt bukott ki a mennyekből, és alkotta meg a földi világot, ahová bebörtönözte a lelkeket; és aki az anyagi világ végével szintén el fog pusztulni (ez a dualizmusnak a monarchikus formája). Jézust teljesen isteni lényként fogták fel, aki példát mutatva a lelkeket kívánja megmenteni a földi világból. Az emberi lélek azzal tudja elérni a megváltást, ha a földi életében megtisztul, azaz a földön annyira felszabadítja a lelkét az anyagtól, amennyire lehetséges: minimálisan fogyaszt ételt, és megtagadja a testi örömöket és kényelmet, szegénységben él. Hiába lenne azonban erre képes minden emberi lélek, az emberek nemzésével újabb lelkek kerülnek anyagi börtönbe, így a világ nem képes teljesen megtisztulni. A kathar egyházi szervezetben két csoportot különböztettek meg, a beavatott Tökéleteseket, illetve a Hívőket, akiken kívül helyezkedtek el a hitetlenek.[183]

A dél-franciaországi kathar mozgalom élén a toulous-i és foix-i grófok, illetve más kisebb hatalmasságok álltak, akiknek az alattvalói természetszerűleg tértek át a katharizmusra. Az áttérés a 12. század második felére érte el azt a szintet, amikor az egyház már fellépésre kényszerült a mozgalom ellen (III. Sándor pápa 1178-ban). Ezt a fellépést a francia király eleinte nem támogatta, mivel szüksége volt a délfrancia nemesek támogatására országon belüli ellenfeleivel és Angliával szemben. A 13. század elején azonban III. Ince pápa (1198–1216) szélesebb körűen lépett fel a dualista eretnekséggel szemben, többek között Bulgáriában és Boszniában is, és 1205-ben ciszterci misszionáriusokat küldött Dél-Franciaországba. A misszionáriusok prédikáltak, életmódjukkal példát mutattak, nyilvános hitvitákat generáltak a katharokkal, amelyekben lovagokat és városi polgárokat választottak döntőbíráknak.- 1207-ben viszont a toulous-i gróf parancsára meggyilkolták a pápai legátust, aminek a következményeként III. Ince a francia király és az északfrancia feudális hatalmasságok segítségét kérte az erőszakos (vissza)térítéshez. Nekik ugyanazt a bűnbocsánatot ajánlotta, mint azoknak, akik a Szentföldre vezetett keresztes hadjáratban vettek részt. Ekkor már a francia király, illetve a déli földek megszerzésének reményében az északi hatalmasságok is a pápa mellé álltak. Az északiak Simon de Monfort-t választották vezetőjüknek, és 1208 őszén elindultak a déli részek felé. A katharok (vagy albigensek) elleni keresztes hadjárat 1209–1229 között zajlott, kétes eredményekkel, így a kathari

eretnekség elleni háború (az inkvizíció bevonásával) eltartott egészen a 14. század első feléig.

A dualisták egy teológiai elvből, a gonosz önálló létezése, jutottak el a kereszténység szegénységi ideáljának hangsúlyozásához. A husziták a dualista teológiai előfeltételezés nélkül hangsúlyozták azt, hogy a kereszténynek, de mindenekelőtt az egyháziaknak szegénységben kell élniük. A mozgalom első meghatározó személyisége, Husz János (Jan Hus 1372–1415) szerint minden hívőnek egyenlően hozzá kell tudnia férni Isten szavaihoz, ezért a *Bibliá*nak és az egyházi rituáléknak nemzeti nyelven kell szólniuk, a papok pedig (akik vallási szempontból és morálisan is megkérdőjelezhető életet éltek) nem rendelkezhetnek olyan szereppel a közösségben, amely a hívők fölé emeli őket. A templomban ezért a mise alatt a pap és a gyülekezet közötti elkülönítést meg kell szüntetni, illetve lehetővé kell tenni minden hívőnek, hogy Krisztus testét ne csak a kenyérrel, hanem a borral is magához vegye (két szín alatti áldozás).[184] A husziták igényei szembementek a cseh papság életformájával, amelynek tagjai sok esetben a német telepesek utódai voltak, a husziták pedig „nemzeti" egyházi reformot igyekeztek elérni. Az ilyen törekvésnek jelentős politikai következményei is voltak, amelyek egyszerre célozták a reformációt és a lázadást.[185]

A husziták tanai ezért nem voltak elfogadhatók Nyugat-Európa kortárs hatalmasságai számára, sem I. (Luxemburgi) Zsigmond német-római királynak, majd császárnak (1411–1437), sem pedig az egyetemes egyházi életet meghatározó egyetemes konstanzi zsinatnak (1414–1418). A konstanzi zsinaton Husz tanait eretnekségnek nyilvánították, Huszt pedig elítélték, és eretnekként kivégezték (1415). A husziták mozgalma azonban Husz kivégzése után radikalizálódott, és nyílt felkelésbe ment át, ezért 1420 és 1434 között Zsigmond római király, majd német-római császár és cseh király mint a keresztény vallás védelmezője és mint a cseh területek védelmezője számos keresztes hadjáratot szervezett ellenük.[186] Győzelmet aratni azonban csak akkor tudott felettük, amikor kiegyezett a husziták mérsékelt szárnyával, a kelyhesekkel, elfogadva a két szín alatti áldozásra, a szabad prédikálásra, illetve a szegény és morálisan feddhetetlen egyházra vonatkozó követeléseket. Velük együtt tudta legyőzni a radikális szárnyat, a táboritákat. A huszitizmus mérsékelt változata így Csehországban bevett vallás lett, ahol a 15. század második felében Podjebrád György személyében huszita király került a trónra.

(ii) Politikai eretnekség

Az eretnekek másik csoportjába azok tartoztak, akik nem fogadták el az egyház hivatalos tanai közül azokat, amelyek a politikai hatalom szerkezetére és alapjaira vonatkoztak. A pápa mint az egyedül az Úr által alapított intézmény – az egyház – vezetője, később pedig mint Krisztus földi helytartója a 11. századtól kezdve politikai fensőbbséget igényelt a maga számára a világi uralkodók felett. Amennyiben egy világi uralkodó nem volt hajlandó elismerni ezt a fensőbbséget, akkor azzal nem fogadta el

az egyháznak a világi politikai szervezetre vonatkozó tanítását, tehát eretnekségbe esett.[187]

Az ilyen uralkodók ellen harcolók számára a pápák a 11. századtól kezdve elengedték a bűneikért az egyház által kirótt büntetést, ám maguk nem szerveztek hadsereget, és nem hirdettek hadjáratot ellenük a 12–13. század fordulójáig. 1199-ben III. Ince azonban a keresztes hadjárat eszközéhez nyúlt, hogy biztosítsa a pápaság önállóságát Közép-Itáliában Anweileri Marwarddal szemben (a szicíliai szaracénokkal való szövetséggel vádolva Anweileri Marwardot, aki Szicíliába menekült a pápa elől). A meghirdetett keresztes hadjáratban a pápáért harcolók felvették a keresztet a ruhájukra, és ugyanúgy bűnbocsánatot nyertek a bűneik alól, mint a Szentföldért harcolók. A 13. század első felében aztán III. Ince utódai előszeretettel hirdettek keresztes hadjáratot világi fejedelmek ellen, hogy az egyház függetlenségét és politikai jogait biztosítsák. Például IX. Gergely (1227–1241) II. Frigyes (1220–1250) császár ellen 1228–1230 között (többek között arra is hivatkozva, hogy Frigyes szövetséget kötött a muszlimokkal, és így szerezte vissza Jeruzsálemet). Gergely ugyan nem ajánlott bűnbánatot és a kereszt felvételét, de a keresztes hadjáratokhoz hasonlóan megadóztatta a papságot a hadjárat anyagi fedezetének előteremtéséhez, és kiátkozta Frigyest, amivel felmentette a vazallusait a hűségesküjük alól. A pápai politikai és területi jogok sérelme, illetve a muszlimokkal való szövetségkötés (vagy túlságosan bensőséges viszony) vált a politikai eretnekség hivatkozási alapjává a 13. században a pápaság – IV. Ince (1243–1254) – és II. Frigyes császár közötti harcokban is.[188]

(iii) A skizmatikus eretnekség

Bizonyos értelemben a kétféle eretnekséget egyesíti magában az egyházszakadás által létrejött ortodox, görögkeleti kereszténység. A görögkeleti kereszténység pápai szemmel nézve mind teológiai, mind politikai szempontból megbontotta a kereszténység egységét, szakadást okozott a kereszténységben, azaz skizmatikusnak nevezhető. Eredetileg, a korai kereszténységben minden eretnekség egyben skizma is volt, azaz elkülönüléssel járt. Később az eretnekség doktrinális hibát és doktrinális elkülönülést jelentett, és ezzel szembeállítva a skizma szervezetbeli elkülönülést. Azokra alkalmazták a „skizmatikus” kifejezést, akik nem fogadták el a katolikus egyház és a pápa tekintélyét. A 11. századi reformpápáktól – különösen VII. Gergelytől (1073–1085) – kezdve az „eretnek” és a „skizmatikus” fogalom ismét egybeolvadt.[189]

Az érett középkorban a legfontosabb skizma a nagy skizmának nevezett nyugati--keleti – római-görög, katolikus-ortodox – egyházszakadás volt 1054-től kezdve. A nagy skizma okai visszamennek a Római Birodalom kettéosztásáig, illetve a részben ennek tulajdoníthatóan megjelenő szokásbeli, doktrinális és politikai szembenállásig. A szokásbeli szembenállás magába foglalta például, hogy a bűnbánókat a rómaiak a templom apszisában oldozták fel, a görögök nem; hogy a görögök kiközösítették azokat, akik három egymást követő vasárnap nem járultak szentáldozáshoz, a rómaiak

nem; hogy a római szerzeteseknek rabszolgáik lehettek, a görögöknek nem; hogy a görögök engedélyezték, hogy özvegyek apácák lehessenek, a rómaiak nem; hogy a görögök a mártírokat és az angyalokat nem ábrázolták festett és faragott képeken (726–843), a rómaiak igen.[190] A doktrinális ellentét alapja a 381-es konstantinápolyi zsinaton lefektetett, keleten és nyugaton egyaránt elfogadott és minden misén a *Hiszekegy* formájában elhangzó, úgynevezett niceai hitvallás volt, amely szerint „a Szentlélek az Atyától származik". Ehhez a hitvalláshoz a 7. században Spanyolországban hozzáillesztették, hogy: „és a Fiútól is" *(„Filioque")*. A kibővített hitvallás Nagy Károly (768–814) spanyol tanácsadóinak köszönhetően elterjedt az egész Karoling Birodalomban, majd végül a 11. században Rómában is.[191] A politikai szembenállás középpontjában pedig többek között a 9. századi népvándorlás során Kelet-Európában letelepedett népek megtérítése állt (így például a magyarok esetében Szent Adalbert és Hierotheosz párhuzamos térítő tevékenysége). A politikai szembenállás ugyanakkor a 8. század közepétől kezdődött (amikor II. István pápa a longobárd támadásokkal szemben a frankok segítségét kérte, és nem Bizáncét, és 800-ban „római" császárrá koronázta Nagy Károlyt), és végül 1054-ben vezetett nyílt szakításhoz, miután a pápa teljes alárendelődést követelt a konstantinápolyi pátriárkától annak eretneksége miatt.[192]

A keresztes hadjáratok közül a negyedik hadjárat (1202–1204) végül azzal az eredménnyel végződött, hogy a keresztes hadak elfoglalták Bizáncot, és 1261-ig-vallási kérdésekben a római pápának alávetett latin államot hoztak létre a területén. A hadjárat célja eredetileg nem Bizánc elfoglalása volt, hanem a Szentföld visszahódítása, csak a hadjárat során az abban részt vevők egyéni céljai eltérítették a hadjárat alakulását.[193] Bizánc elfoglalásában érdekelt volt a keresztesekkel tartó Alexiosz bizánci trónkövetelő, akinek az apját az aktuális bizánci császár letaszította a trónról, és megvakíttatva börtönbe zárta, és akinek a testvére Sváb Fülöp felesége volt; Sváb Fülöp (1198–1208) német király, VI. Henrik német-római császár (1191–1197) testvére és utódja, aki örökölte bátyja hódító és birodalomépítő céljait Bizánccal és más európai államokkal szemben is; Monferrati Bonifác, a hadjárat vezetője és a német királyi család barátja; Velence, amely biztosította a hajókat a keresztesek tengeren keresztül való szállításához, számára azonban a keresztesek nem tudták kifizetni a viteldíjat saját erőből. Alexiosz Zárában csatlakozott a keresztes hadhoz. A keresztesek Zárát is azért foglalták el, hogy ki tudják fizetni Velencének a szállítást, amiért cserébe a pápa kiátkozta az egész hadat. Alexiosz Zárában ígéretet tett arra, hogy amennyiben a keresztesek visszahelyezik a bizánci trónra, akkor Bizáncot Róma fennhatósága alá fogja helyezni vallási kérdésekben, illetve pénzzel és katonákkal fogja segíteni a kereszteseket a szentföldi hadjáratban.[194] Az események végül más irányba fordultak, és a keresztesek elfoglalták Bizáncot, a trónra pedig frank uralkodót ültettek.

A negyedik keresztes hadjárat céljainak megítélése régóta vitatott kérdés,[195] azonban az talán hangsúlyozható, hogy a pápának nem volt célja Bizánc elfoglalása és a nagy

skizma ilyen módon való megszüntetése. Ezzel szemben a bizánci trónkövetelőnek, a többi nyugati világi hatalmasságnak (Sváb Fülöpnek és Monferrati Bonifácnak), illetve Velencének talán igen, ám valószínűleg ők sem ezt tervezték, hanem inkább nem álltak ellen az események sodrának.[196]

b) A pogányok megtérítése

A Szent Ágoston által felvetett szent háborús elképzelést a 6. század végén Nagy Szent Gergely pápa (590–604) alkalmazta először a kereszténységen kívül élőkre, amikor a Bizánci Birodalom észak-afrikai hivatalnokait a nem keresztények megtérítésére buzdította.[197] Korábban a keresztény hit terjesztése nem kapott különösebb hangsúlyt, mivel a keresztény hitet a rómaiak (a Római Birodalom alattvalói) kiváltságának tartották.[198]

A rendszeres térítő jellegű szent háború még később, csak a frank királyok, különösen Nagy Károly (768–814) birodalomépítésében kapott nagyobb szerepet mint a birodalmi terjeszkedés eszköze. Nagy Károly – és elődje, Kis Pippin (741–768) – nagy hangsúlyt fektetett az egyház és Róma védelmére – ezzel a céllal háborúzott az észak-itáliai longobárdokkal (754), illetve a pogányok megtérítésére a szász háborúkban (773–804).[199] A térítés és a hódítás viszonya ebben az esetben az volt, hogy a Karoling Birodalom kiterjesztését követően a császár gondot fordított a birodalom új alattvalóinak az integrálására, azaz a keresztény hitre való megtérítésére. A szent háború elsődleges célja így nem a vallás védelme/terjesztése volt, hanem a területek és a hatalom gyarapítása. A vallás védelme/terjesztése ennek az eszközeként kapott szerepet. A térítés és a hódítás ugyanakkor nem is vált el élesen egymástól, mivel Nagy Károly teokratikus uralkodóként Isten eszközének, Isten meghosszabbított kezének tartotta magát, akinek világi és vallási kérdésekben nincs feljebbvalója (Istenen kívül).

A keleti pogányok megtérítésének folyamata nem állt meg a Karoling Birodalom végével, hanem a Német-római Császárság újjáéledésével – I. Ottó (936–973) – újraindult.[200] Ottónak először meg kellett akadályoznia a pogány magyarok támadásait, majd ezt követően utódainak meg kellett téríteniük a keleti határ menti pogányokat: a magyarokat, vendeket, lengyeleket, cseheket. Ezek a német térítő hadjáratok azonban jellegükben nem különböztek a frank hadjáratoktól, a német birodalom kiterjesztését szolgálták.[201]

A 12–13. századtól a térítő szent háborúk jellege módosult, bár a hadjáratok elválaszthatatlanok maradtak a nyugati népfelesleg levezetésétől és új földek művelésbe való bevonásától. A birodalomépítés ugyanakkor háttérbe szorult, és a hit terjesztésének önértéke és a pogányok megváltásának elősegítése került előtérbe. Az első nagyobb hadjárat az 1147-es, vendek ellen irányuló második keresztes hadjárat volt. A 13. század elejétől azonban már nem kellett külön pápai bulla keresztes hadjárat szervezéséhez, így a hadjáratokat a határ menti német fejedelmek, majd a Livóniai Kardtestvérek rendje és a Német Lovagrend vezette a pogány szláv, balti és finn

törzsekkel szemben. A térítésnek a 15. században szakadt vége, amikorra a Német Lovagrend egyre inkább államként, és nem térítő rendként működött. A Lovagrend szembekerült a lengyel–litván királlyal, aki szerette volna kiterjeszteni hatalmát a Lovagrend területeire, és alulmaradt vele szemben (1386–1466).[202]

c) Harc az egyház politikai ambícióiért

A Szentföldre induló első keresztes hadjárat meghirdetése (1095) előtt a 11. században nagyarányú változások zajlottak le a nyugat-európai politikai életben az egyház vezetésével. A 9–10. század (reform)pápái kísérletet tettek arra, hogy magukhoz ragadva a kezdeményezést létrehozzanak egy egységes nyugati keresztény politikai hatalmat.

Ennek a célnak az elérése végett egyrészt VIII. János pápa (972–882) újradefiniálta a muszlim ellenség fogalmát, ami által a muszlimok a 10–11. századra a kereszténység abszolút ellenségévé váltak. Nyugat-Európa a 7–8. századi arab hódítások nyomán került kapcsolatba a muszlimokkal, akikkel szemben a keresztények ekkor még nem tápláltak különösebb ellenszenvet, hanem fejedelmeikkel sok esetben szövetségeket is kötöttek más muszlim vagy keresztény fejedelmekkel szemben. Ekkor a szaracénoknak, izmaelitáknak, hagarénusoknak nevezett muszlimokat is Ábrahámtól, pontosabban Ábrahám fiától, Ismáeltől és az ő egyiptomi szolgálójától, Hágártól származtatták (Fredegár krónikájában). Ez a viszony a 9. század közepén változott meg (amikor a muszlim kalózok Itáliát sarcolták), amikor az egyház – VIII. János pápa – a keresztény közösség egységének a szempontjából (és az abban betöltött egyházi és pápai szerep szempontjából) átértelmezte a muszlimokkal szembeni harcot. Ettől kezdve a muszlimok a kereszténység egyik (legrosszabb) ellenségévé váltak, akikkel nem szabadott szövetséget kötni, mert ők az ördög fiai, akik az ördögi törvényt követik, és akik olyan bálványokat imádnak, mint az istennek gondolt Mohamed.[203]

Az abszolút ellenség megtalálása után VII. Gergely pápa (1073–1085) a keresztény társadalmat belülről tisztította meg (az egyházi hivatalok vásárlásától, a papoknak a szeretőikkel, feleségeikkel fenntartott kapcsolataitól), és igyekezett az egyházat a keresztény társadalom egyedülálló vezetőjeként pozicionálni. VII. Gergely és II. Orbán (1088–1099) pedig leporolva a birodalmak/királyságok áthagyományozódásáról szóló elméletet *(translatio imperii/regni)* igyekezett az egységessé váló nyugati kereszténység potenciáljának vallási szempontból is megalapozott külső célt adni. Ez utóbbi célok teljesítésére indultak a keresztes hadjáratok.

A *translatio imperii* elképzelés eredeti formájában Dániel könyvében található, és azt az elképzelést takarja, amelynek segítségével Dániel megfejtette II. Nabú-kudurri-uszur (Kr. e. 605–562) újbabiloni király álmát. A király egy olyan szoborról álmodott, amelynek aranyból volt a feje, ezüstből volt a mellkasa és a keze, rézből a hasa és az oldala, vasból a lábszára és agyagból, illetve vasból a két lábfeje. Dániel

értelmezésében a szobor különböző részei egymást követő birodalmakra utalnak, amelyek átörökítik egymásra azt a jogos hatalmat (legitim autoritást), amelynek segítségével uralhatják a világot.[204] A későbbiekben az egymást követő birodalmakat annak megfelelően azonosították, hogy éppen mikor hivatkoztak az elméletre. Így például az ókor végén sokan a babiloni, méd, perzsa, görög (Nagy Sándor) és római birodalom sorrendjét fogadták el,[205] ezzel szemben Freisingi Ottó a 12. század közepén sorrendben a római, bizánci, frank, longobárd, német birodalmat/királyságot.[206] A reformpápák ezt a gondolatot elevenítették fel a 11. században.

Az egyházi elképzelés szerint az őskereszténység dicsőségét követően a Római Birodalom népe bűnök sokaságát követte el. A késő Római és Bizánci Birodalmat az Úr azzal büntette, hogy hagyta a muszlimoknak, hogy meghódítsák a birodalomhoz tartozó területek nagy részét. A reformpápák szerint a keresztény hit helyreállásával és az isteni kegyelem által a 11. század második felében a keresztények nekifoghatnak az elveszett területek visszaszerzésének és a korábbi birodalom helyreállításának egyházi vezetés alatt.[207]

A keresztes hadjáratokat a *translatio imperii* elvével igazolva arra következtethetünk, hogy „a legelső keresztes hadjárat" címét nem az 1095-ben meghirdetett szentföldi hadjáratnak kell adnunk, hanem az 1060-ban kezdődő szicíliai hadjáratnak,[208] amelyet aztán szintén ebben az időszakban, 1064-től követtek a spanyol hadjáratok,[209] majd-1096-tól a Szentföld felé induló hadjáratok. A keresztes hadjáratoké így nem egyetlen irányba előretörő politikai vagy vallási vállalkozássorozat volt, hanem több irányban, sokszor egyszerre zajló küzdelem.[210]

A hivatalos-egyházi keresztes háborús ideológia: II. Orbán pápa

A hivatalos keresztes ideológia a keresztény szent háborús ideológiának az a formája, amelyet az egyház, a pápa, a teológusok és a kánonjogászok fogalmaztak meg és képviseltek. Ezen ideológia szerint a vallás védelme/terjesztése önmagában is cél, még ha társul is hozzá egyéb törekvés. Az ideológia alapját Szent Ágoston gondolatainak 11. századi szisztematikus összefoglalása adta.

Szent Ágoston elméletének különböző műveiben található elemei folyamatosan hozzáférhetők voltak a középkor tanult emberei számára, azonban csak egy-egy rövid idézetként, szövegkörnyezetükből kiszakítva. Az elemekből egységes elméletet csak a -11. században hoztak létre. Ekkor egymás mellé helyezték az idézeteket, és összevetették a tartalmukat azzal a céllal, hogy ideológiai fegyvert biztosítsanak a reformpápáknak a császárral és más világi hatalmasságokkal szemben. Szent Ágoston elképzelése, a Marcellinushoz írt levelében, elsősorban a kereszténységen belül élő donatista eretnekek ellen irányult. Az elképzelést a 11. században Luccai Anzelm (1036–1086) a skizmatikusok (egyházi szakadárok) és a kiátkozott fejedelmek ellenében (a pápa és a császár vitájában) alkalmazta.[211] Anzelm szedte össze Szent Ágoston idézeteit,

továbbgondolva és koherens elméletté alakítva azt. Anzelm elfogadta Szent Ágostonnak azt az elképzelését, hogy a háború célja az ellenség megváltása. Ebből részben arra következtetett, hogy a harcosok is lehetnek igaz és szent emberek, részben pedig arra, hogy még egyházi emberek is részt vehetnek háborúban, vezethetnek csapatokat.[212]

A korábban – a kora középkorban – elfogadott és a 11. században Wormsi Burchard (950–1025) által képviselt hagyományosabb álláspont szerint a háborúban az emberek éppúgy felelősek az emberölésért, mint békeidőben, azaz mindkét esetben bűnt követnek el. Ennek az egyik következménye az volt, hogy a háborút követően vezekelniük kellett, és bűnbánatot kellett tartaniuk;[213] egy másik pedig az, hogy az egyházi személyek nem vehettek részt a háborúban, nem harcolhattak, és nem is parancsnokolhattak. Anzelm elmélete mindkét elképzelés tekintetében olyan változást hozott, amelynek ugyan volt már előzménye a 60-as évek keresztes háborúiban, azonban a keresztes ideológia lényegi részévé csak Anzellmel, II. Orbán pápa pontifikátusa alatt vált.

A keresztes hadjáratok igazolásának az egyik legfontosabb kútfője II. Orbán pápa, aki 1095-ben Clermont-ban meghirdette az első keresztes hadjáratot (1096–1099). Orbán beszéde eredeti formájában azonban nem maradt fenn, hanem csak későbbi beszámolókból ismerjük, amelyek többféle értelmezésre adnak lehetőséget.[214] Legalább háromféle értelmezést különböztethetünk meg, amelyek azonban nem zárják ki egymást, hanem egymás mellett is van létjogosultságuk, illetve bizonyos értelemben még ki is egészítik egymást. A háromféle értelmezés szerint azért kell háborút indítani a Kis-Ázsiában és Palesztinában élő muszlimok ellen, hogy a keresztények a háborúval visszaszerezzék a Római Birodalom korábbi területeit (ez a *translatio imperii* ideológia); hogy megvédjék az ezeken a területeken élő kereszténységet a muszlimokkal szemben, visszafoglalják a Szentföldet, és ezzel helyreállítsák a nyugati és a keleti kereszténység egységét; illetve hogy harcoljanak az egységes és belső békére vágyó (nyugati) kereszténység abszolút ellenségével – a muszlimokkal – szemben. Természetesen ezek a célok nem önmagukban bírtak értékkel, hanem csak azért, mert Isten parancsolja őket. Ahogy a pápa fogalmazott Clermont-ban: a „jelenlevőknek ezt én magam mondom meg, a távollevőknek üzenem; azonban maga Krisztus az, aki parancsolja”.[215]

a) A nyugati és a keleti kereszténység egysége

II. Orbán rekonstruálható beszédében az utalások egyik fontosabb csoportja azzal indokolja a Kis-Ázsiába és Palesztinába vezetendő hadjáratot, hogy Isten szándéka szerint azzal, felszabadítva a keleti kereszténységet és a keleti egyházat, helyre lehet állítani az egyház egységét.[216] II. Orbán hangsúlyozta, hogy a nyugat-európai, illetve a kis-ázsiai és közel-keleti keresztények között testvériség áll fenn, mivel mindannyian Krisztusnak és ugyanannak az egyháznak a fiai. Ezzel a keresztény megváltás teológiai elméletét a mindennapi emberek számára jobban érthető családi szeretet dimenziójában határozta meg.[217] Így fogalmaz a pápa Foucher de Chartres *Frank gestáj*ában:

„Szükséges ugyanis, hogy Keleten lakozó testvéreiteknek, kiknek oly sokszor kért segítségetekre szükségük van, sietve segélyt vigyetek. Elözönlötték ugyanis őket a turkok és az arabok egészen a Földközi-tengerig, addig a részig ti., amit Szent György karjának neveznek, Romania határainál; e keresztények földjeit hovatovább meghódítják, túlnyomó erejükkel legyőzték őket, sokukat megölték vagy foglyul ejtették, a templomokat feldúlták, az országot elpusztították. […] Ó, mily nagy szemrehányásokat tenne nekünk az Úr, ha a keresztény hiten levőket úgy nem segítenétek, mint mi magunkat!”[218]

A felszabadító küldetésben részt vevő katonák és lovagok az egyházi elképzelés szerint nem kimondottan háborúba mentek, hanem zarándoklatot hajtottak végre. A zarándoklat célja a bűnök megbánása és a vezeklés, ebben az esetben azokért a majdani bűnökért is, amelyeket a katonák és a lovagok a felszabadító háború során majd elkövetnek. A keleti keresztények felszabadítását így nem háborúként, hanem fegyveres zarándoklatként fogták fel.[219]

Ez annyiban jelentette az ágostoni-anzelmi eszme elfogadását és alkalmazását, hogy II. Orbán Szent Ágostonhoz és Anzelmhez hasonlóan azt hangsúlyozta, hogy a kereszténységen belül kell megszüntetni az osztottságot, legyen szó akár szakadár eretnekekről (Szent Ágoston), skizmatikusokról vagy kiátkozottakról (Anzelm), akár külső ellenség által elfoglalt területeken élő keresztényekről. A keresztények számára ugyanis a megváltás csak olyan közösségben érhető el, amelyben megfelelően, az egyház és a pápa által elfogadott módon lehet gyakorolni a keresztény hitet. Az eretnek, skizmatikus, kiátkozott és elnyomott (szenvedéssel teli, deszakralizált)[220] közösség nem ilyen. A fő cél így alapvetően nem az ellenség megváltásának biztosítása volt, hanem a keresztények megváltásának biztosítása, legyenek ezek a keresztények katonák (a zarándoklattal) vagy civilek (az életük visszakapcsolásával a pápai fennhatóság alá).

Az értelmezés szerint a pápa törekvése a keresztény közösség egyesítésével azonban megmaradt a vallási törekvések szintjén, és nem öltött politikai formát. Ugyan a keresztes hadjáratot, ahogyan a következőket is, általában a pápa hirdette meg, és vezetésében részt vettek főpapok, a meghódított területek a hadjáratot vezető világi személyek uralma alá kerültek, nem a pápa uralma alá.[221]

b) Harc a muszlimok ellen

II. Orbán beszédének másik fontos része, hogy felhívja a figyelmet arra, kik és hogyan hódították meg a korábban keresztény területeket, illetve kik és milyen módon vettek részt a keleti keresztényekkel szemben elkövetett erőszakoskodásokban. Az ellenség természetére való hivatkozás II. Orbánnál – akárcsak korábban VIII. János pápánál – a keresztény közösség egységének biztosításával volt összefüggésben.

Ezen elképzelése szerint a keresztes hadjáratok a 10–11. századi békemozgalmakból *(Pax Dei, Treuga Dei)* nőttek ki, azaz azokból a mozgalmakból, amelyek célja az volt, hogy a nyugati kereszténység területén biztosítsák – létrehozzák és fenntartsák – a békét. A regionális békezsinatok az által igyekeztek biztosítani a békét, hogy annak keretében az emberek egyféle társadalmi szerződést kötöttek egymással és Istennel. Ezek a „szövetségek” szerte Nyugat-Európában segítették az egységes kereszténység

kialakulását, amelyben a keresztény embereket mint Isten testét értelmezték, akik szeretetben, békében és egységben élnek.[222]

Az egység ezen belső formájának a felépítése együtt járt a külső ellenség képének megkonstruálásával. II. Orbán az 1095-ös clermont-i békezsinaton a muszlimokat az abszolút ellenségekként mutatta be, akikkel szemben a harc attól függetlenül igazolt, hogy a harccal milyen más egyéb célt (területek visszaszerzése, Szentföld felszabadítása, egyesülés a távolabb élő keresztény közösségekkel) lehet elérni.[223]

> „Mivel, ó Isten fiai, a szokottnál is férfiasabban ígértétek meg Istennek, hogy egymás között a békét, az egyháznak pedig jogait megőrzitek, érdemesnek látszik, hogy az Úrtól adott bocsánat által megerősödve, egy másik, Istennel közös ügyetekre fordítsátok javulástokból fakadó erőtöket. […] Ó, mily nagy szégyen, ha egy annyira megvetett és nemtelen nép, amely az ördögöknek szolgál, a Mindenható Isten hitével ékes és Krisztus nevével tündöklő népet legyőzné! […] Akik akárhányszor meg nem engedett módon a hívők ellen szoktak harcba szállni, induljanak most a hitetlenek ellen olyan harcba, melyet méltó elkezdeni, és amelyet győzelem koronáz. Legyenek most lovagok azok, akik eddig rablók voltak. Most joggal harcolnak a barbárok ellen azok, akik azelőtt testvéreik és rokonaik ellen küzdöttek. Most örök jutalmat nyernek el azok, akik eddig kevés pénzért csak zsoldosok voltak. Kettős bérért dolgozzanak azok, akik testük és lelkük kárára vesződtek eddig. Sőt, akik itt szomorúak és szegények, ott mindenben bővelkedők, itt az Úr ellenségei, ott barátai lesznek."[224]

A keresztény béke biztosításának egyik lépcsője a belső rend biztosítása volt, amelyet a békezsinatok, illetve VII. Gergely pápa végzett el a 11. században. A keresztény béke biztosításának második lépcsője II. Orbánnál az volt, hogy a pápa a belső potenciált a külső ellenség ellen irányította.[225] A belső rendet biztosító Isten az, aki parancsolja a külső ellenség elleni harcot, amelyet „méltó elkezdeni", és amely a „nemtelen nép, amely az ördögnek szolgál", azaz az Úr ellenségei ellen irányul. A muszlimok ekkor a kereszténység *par excellence* ellenségei voltak, az Antikrisztus, az Úr ellenségei, akiknek a léte is problémás, és akikkel szemben semmilyen kíméletet nem szabad tanúsítani. Ebben az időben a kereszténység más ellenségeit is „szaracénok"-nak-nevezték, például a szlávokat „szláv szaracénok"-nak.[226]

A szent háborúnak az Úr ellenségei ellen vívott formája az abszolút háború, amelyet maga az Úr vezet, amelynek viselése folytán nincs kegyelem az ellenség számára, és amely csak abszolút győzelemmel érhet véget.[227] Az abszolút háború olyan – abszolút – ellenség ellen irányul, akinek nem kell csinálnia semmit ahhoz, hogy ellene a háború igazolt legyen, pusztán a léte igazolással szolgál. Az abszolút ellenséggel szemben elérhető béke nem a földi béke (mint a 11. századi békezsinatok esetében), hanem a mennyei béke. Az abszolút ellenség elleni harcban ugyanis az elérendő cél nem az, hogy a muszlimok ne zargassák a keresztényeket, vagy hogy a keresztények visszafoglalják a földi Jeruzsálemet, hanem a vallási ideál (a mennyei Jeruzsálem) felé való közelítés, azaz a megváltást biztosító keresztény lelki béke elérése a nyugati keresztények számára.[228] Ennek módja nem pusztán a földi Jeruzsálem felszabadítása volt, vagy a keleti keresztények megmentése, hanem a lélek folyamatos megtisztítása az Úr ellenségeivel szemben folytatott folyamatos harcban. A békének ez a fogalma nem

köthető meghatározott területhez, illetve meghatározott közösséghez sem, hanem kiterjed minden területre, és minden közösségre.

A béke fogalmának a spiritualizálásával és univerzalizálásával azonban a pápaság az egymást követő keresztes hadjáratok szervezése során maga is politikai entitássá vált, amelynek a célja nem egy-egy terület, hanem az egész világ feletti joghatóság, gyakorlatilag a politikai befolyás és uralom biztosítása lett. A 12. században a joghatóságot a pápák csak a keresztény területek és népek tekintetében igényelték maguknak – Clairvaux-i Szent Bernát (1090–1153) –, a 13. században azonban már a keresztény és nem keresztény világon egyaránt – Hostiensis (1200–1271). Clairvaux-i Szent Bernát (III. Jenő pápa tanácsadója és a második keresztes hadjárat szervezője) a „két kard" hasonlatot alkalmazta a pápa hatalmának szemléltetésére. Két kard, azaz két tekintély irányítja a világot, a spirituális és a materiális kard, amelyek közül a spirituális kardot az egyház és annak vezetője, a pápa forgatja, a materiális kardot pedig ugyan a világi fejedelmek forgatják, de az egyház és annak vezetőjének a szolgálatában. Így végeredményben mindkét kard az egyházhoz és vezetőjéhez tartozik.[229] Másként fogalmazva: a világi fejedelmek hatalma az egyházi hatalom jóváhagyásától származik. Hostiensis a jogok nyelvén terjesztette ki az abszolút pápai hatalmat a nem keresztényekre. Elképzelése szerint Krisztus eljövetelével (Isten megtestesülésével) minden kormányzási és tulajdonlási hatalom jogi szempontból a keresztények kezébe került, mivel csak a kegyelemmel (keresztény hit) való rendelkezés ad lehetőséget a jogszerű kormányzásra és tulajdonlásra. A muszlimok, nem rendelkezvén kegyelemmel, nem rendelkeznek jogokkal sem, hanem csak bitorolják a fejedelmi hatalmat az országaikban. Ennek okán a pápának joga van arra, hogy beavatkozzon a muszlim országok belügyeibe.[230]

A pápai (legalább) elvi joghatóság megszilárdításával és kiterjesztésével együtt járt (először a Kelet-Németország területén élő pogány szlávok ellen folytatott keresztes háborúban a 12. század közepén) az az elképzelés, hogy a hitetleneket alá kell vetni a keresztény vallásnak, azaz megtéríteni, hogy számukra is elérhetővé váljon a megváltás. A térítés azonban mindvégig csak egy opció volt, amennyiben arra nem volt lehetőség, vagy sikertelennek bizonyult, akkor maradt a hitetlenek elpusztítása.[231]

A térítés két neves 12–13. századi propagálója Petrus Venerabilis (1092–1156, Cluny apátja) és Assisi Szent Ferenc (1182–1226) volt. Petrus Venerabilis szorgalmazta, hogy a keresztények tudjanak meg minél többet a muszlimokról azért, hogy meg tudják cáfolni a muszlim vallási elveket, és ezáltal meg tudják győzni a muszlimokat az áttérésről. Szerinte a muszlimok nem hajlandók vitába szállni a hitelvekről, hanem ehelyett az erőszakhoz folyamodnak, ami azt mutatja, hogy vallásuk nem az értelemre épül, és ezért alacsonyabb rendű, mint az emberi értelemre épülő keresztény vallás.[232] Petrus Venerabilissal szemben a 13. században Assisi Szent Ferenc úgy vélte, hogy az értelemre alapozott érvek nem segítenek a térítésben, hanem sokkal fontosabb az,

hogy a keresztény misszionáriusok a hitetlenek között élt életükkel példát mutassanak a hitetleneknek a keresztény hit és szeretet erejéről, és ezzel segítsék elő a hitetlenek megtérését.[233]

A térítési törekvések kialakulása jelzi annak megváltozását, hogy a keresztények miként gondoltak a muszlimokra, azaz megváltozott a keresztények ellenségképe. A 12. századtól kezdve a muszlimokra egyre inkább keresztény eretnekekként tekintettek, akik valamiben hasonlítanak a keresztényekhez, és így van elméleti esély arra, hogy megtérítsék őket. A korábbi, „az Úr ellenségei" értelmezésben a muszlimok annyira különböztek a keresztényektől, és annyira szemben álltak velük, hogy térítésre sem volt lehetőség. A 12. századtól sokan úgy vélték, hogy Mohamedet eredetileg egy hitehagyott és eretnek keresztény nesztoriánus pap, Sergius tanította, és a *Korán*t is ő diktálta neki. Egy másik gondolatmenetben Mohamed pénzéhes mágusként jelent meg, aki a pénzért háborúzik, és bármilyen trükköt képes kieszelni céljai eléréséhez.[234]

A császár mint a világ egyeduralkodója

A császári egyeduralom ideológiája alapvetően a politikai jellegű szent háborús ideológiák közé tartozik. Az ideológia 14. századi formája azonban reakció a reformpápák politikai ambíciójának megjelenésére és a pápaság által hangoztatott univerzális szent háborús célokra. A császári ideológiának ezt a formáját ezért célszerű külön, az egyházi-hivatalos szent háborús ideológiák után tárgyalni.

Az ideológia 14. századi képviselője Dante Alighieri (1265–1321) volt, aki *Az egyeduralomról* (1318–1320) című munkájában érvelt a császári hatalomnak a pápai hatalomtól való függetlensége mellett. Dante a munkájával egy, a korban zajló vitába kapcsolódott be, amelyet VIII. Bonifác pápa (1295–1303) *Unam Sactam* kezdetű bullájának (1302) kiadása indított el. Ebben a pápa az egyetlen egyház egyetlen – pápai – vezetése mellett érvelt, és felelevenítette Clairvaux-i Szent Bernát „két kard" hasonlatát is, amely szerint ugyan két hatalom van, ám mindkettő az egyházé, és az egyiket (a materiális kardot) az egyházért forgatja a világi hatalom, a másikat (a spirituális kardot) pedig az egyház forgatja.[235]

Dante úgy fogalmazta meg a problémát, hogy „vajon a római császár tekintélye, aki jog szerinti egyeduralkodója is a világnak […], közvetlenül Istentől függ-e, avagy pedig Isten valamely helytartójától vagy szolgálójától, akin Péter utódját értem".[236] Danténak az első válaszlehetőség (a császár közvetlenül függ Istentől) alátámasztása végett a császár és Isten közötti közvetlen kapcsolatot kellett bizonyítania.

Dante az érvelés során felhasználta a korban a pápák hatalma mellett érvelők Nap–Hold-hasonlatát. Eszerint Isten a negyedik napon két nagy fénylő testet teremtett, a nagyobb Napot, hogy nappal világítson, és a kisebb Holdat, hogy éjszaka lássa el fénnyel a világot. Ezek közül saját fénye azonban csak a Napnak van, a Hold a fényét ugyanis a Naptól kapja. Ehhez hasonlóan lehet értelmezni a pápa és a császár

tekintélyének a viszonyát is: a pápának saját tekintélye van, ám a császár tekintélye a pápai tekintélyből származik. Dante azonban úgy vélte, hogy amiként a Hold a Naptól kapja ugyan a fényét, de a létezése (a teremtettsége) és a működése azonban közvetlenül Istentől függ, úgy a császárság léte sem függ a pápától, hanem közvetlenül Istentől, működésük pedig különböző. A pápai hatalom működésének központi eleme a kegyelem, a császári hatalom központi eleme pedig a jog és az azzal összefüggő igazságosság. Mindkét hatalom az emberiség bizonyos cél felé való irányítását szolgálja, mégpedig az emberi bűn orvoslását és az emberek közötti viszály megszüntetését. A két hatalom célja így közös, azonban a világi hatalomnak sajátos működése van, amely nem függ a lelki hatalom sajátos működésétől, bár az utóbbi növeli az előbbi hatékonyságát.[237]

A császári hatalom működésének központi eleme a jog. Dante szerint a jog Isten akaratából származik,[238] és nem más, mint az embernek emberhez való viszonya. A jog tiszteletben tartása megőrzi, áthágása pedig lerombolja az emberi társadalmat. A jog célja ezért a közjó, amelyet közvetlenül az állam,[239] illetve a világszerte élő embereket magába foglaló birodalom képes megvalósítani. Dante számára ebből az következik, hogy „bárki, aki a jog céljának megvalósítására törekszik, jog szerint jár el".[240] Ilyen nép volt az ókori római nép, amely meghódította az ismert világ nagy részét. Ha tehát a hódítás célja a jog célja is egyben – az, hogy ne legyen viszály az emberek között –, akkor a hódítás jogos. Ez azonban Dante szerint nem a hódító háború előtt derül ki, hanem a párbajként megvívott hódító háború során, azáltal, hogy Isten vajon sikerre segíti-e a hódítást, vagy sem. Dante szavaival: „Isten ugyanis nagyobb gondot fordít arra, hogy az egyetemes viszályt megszüntesse, mint az egyesek viszálykodását, és mivel az egyesek viszálykodásában a küzdő felek igénylik az isteni végzést, […] nem kétséges, hogy a világ uralmáért küzdő feleken aratott győzelem isteni végzés következménye."[241]

A nemzeti keresztes hadjáratok ideológiája: Aeneas Sylvius Piccolomini

A hagyományos keresztes hadjáratok kudarcával (1291-ben a keresztények elvesztették utolsó jelentősebb kikötőjüket is Palesztinában) a 13–14. század fordulójára átalakult a keresztes háborús ideológia is. Az átalakulás a birodalomra vágyó francia király, IV. Fülöp (1285–1314) és a pápa, VIII. Bonifác harcával vette kezdetét. Ekkor a király megadóztatta a francia papságot, elkobozta a keresztes hadjáratra gyűjtött pénzt (hogy többek között az Anglia elleni háborúját finanszírozza), majd francia püspököt vettetett börtönbe árulás és eretnekség vádjával. A két hatalom közötti krízis végül a pápák avignoni fogságához és a pápaság politikai hatalmának meggyengüléséhez, illetve a keresztény, de nem egyházi, hanem világi-monarchikus, meghatározott területeken alapuló és nemzeti színezetű hatalmak felemelkedéséhez vezetett.

Világi fejedelmek korábban is igényelték maguknak a keresztes hadjáratok vezetésének a szerepét. Ilyen volt I. Frigyes (1155–1190) és II. Frigyes (1212–1250)

német-római császár, akiket a pápa koronázott császárrá. Az utóbbi még a pápai kiátkozás mellett is elindította a hadjáratát, és kiegyezve az egyiptomi szultánnal szerezte vissza Jeruzsálemet (1228–1229). Ezek a világi fejedelmek az egész kereszténység vezetését maguknak igényelték. A világi fejedelmek legfőbb feladata a kereszténységben azonban a földi béke fenntartása volt, és nem a mennyei béke elhozása, amely a pápa feladatkörébe tartozott. Ennek megfelelően II. Frigyes eredményeit, hogy szerződéssel szerezte vissza Jeruzsálemet, nem is fogadta elismerés az egyház részéről, hiszen az nem segítette elő a mennyei béke és a mennyei Jeruzsálem spirituális céljainak az elérését. Ennek okán Frigyes háborúja is csak hamis keresztes és szent háború volt.

IV. Fülöp akciója a 13–14. század fordulóján azonban nem arról szólt, hogy a francia király át akarta venni a pápa szerepét a kereszténység irányításában, hanem saját magának mint területi alapon szerveződő francia hatalomnak igényelt univerzális birodalmi és császári címet. Ez azonban nem szekuláris hivatkozási alapot jelentett.

A pápával folytatott vitában a francia oldalon ugyanis az az érvelés figyelhető meg, hogy a királyság védelmében (folyamatos szükségben) a királynak plusz jogosultságai vannak a pápasággal szemben. A királyság, amelyet védeni kellett, a területi királyság „szentségén" alapult. Ennek a pápa és az egyház is alá volt rendelve, hiszen az is csak azon a területen működött, ahol a királynak centralizált hatalma volt (ennek példája volt a pápák avignoni fogsága, majd a gallikán egyház). A francia királyt ettől a kortól nevezik a „legkeresztényibb királynak", akinek az egyházi vezetőkre „jellemző" természetfeletti gyógyító erőket tulajdonítottak. Ezentúl a francia király népét, a franciákat a „legkeresztényibb nemzetnek" tekintették, akikre a korban úgy is hivatkoztak, mint az új Izraelre, mint Isten választott népére, a francia anyaföldet pedig mint a Szentföldet emlegették. A „királyság védelmében" és a királyság céljai érdekében vívott háborúk így vallásháborúvá váltak.[242] Ezen háborúk közé tartoztak a Francia Királyságnak az angolokkal vívott háborúi éppúgy, mint a francia királynak az igazi Szentföldre tervezett háborúja.

A keresztes ideológia ezáltal feltöltődött egyféle nemzeti karakterrel, amely ötvöződött a béke korábbi keresztény ideológiájával, hogy a keresztes háborúk békét hoznak és tartanak fenn a keresztény közösségen belül. VI. Fülöp (1328–1350) francia és III. Eduard (1327–1377) angol király (aki gascogne-i birtoka révén a francia király vazallusa volt, de IV. Fülöp unokájaként a francia trón egyik jogosultja) a békét fenntartandó 1332-ben elhatározta, hogy keresztes hadjáratra indul. Ez a hadjárat azonban nem valósult meg (Fülöp a területek centralizálására törekedett, Eduárd pedig inkább Skóciában harcolt), és kitört a százéves háború (1337).

A 14–15. században a nyugat-európai keresztény közösségben nem uralkodott olyan béke és egység, amely korábban lehetővé tette a keresztes hadjáratokat. A nyugati skizma (1305–1376), a százéves háború (1337–1453), majd az itáliai háborúk (1494–1559)

és a huszita eretnekség elleni harc (1419–1512) mind jelentősen megosztotta az európai hatalmakat. Így főként azok vállalták a keresztes hadjáratban való részvételt, akik egyébként is érintettek voltak az eretnekek, pogányok vagy hitetlenek támadásai által. Így vezetett keresztes hadjáratot I. (Luxemburgi) Zsigmond, majd I. (Jagelló) Ulászló (1440–1444) az Oszmán Birodalom ellen (1396, 1444).

A 15. században, amikor a keresztény Európának egyre inkább a védekezésre kellett koncentrálnia, és nem a Szentföld visszafoglalására, a humanista gondolkodók, visszanyúlva az antik művekhez és gondolatokhoz, a muszlim-keresztény viszony új értelmezéseit kínálták. Az egyik ilyen értelmezés a muszlimokat (a törököket) barbároknak, illetve trójai eredettel rendelkező népnek mutatta be, amely Szkítia területéről származik. Szkítiába a makedón Nagy Sándor zárta be őket a Kaszpi-kapuval mint Góg és Magóg népét,[243] és csak a 8. században törtek ki onnan. Ezzel az ókori görögöktől kezdve zajló Ázsia–Európa, illetve barbárság – keresztény civilizáció szembenállásban képzelték el a török támadással szembeni védekezést, különösen Konstantinápoly 1453-as elfoglalása után.[244] Aeneas Sylvius Piccolomini (a későbbi II. Piusz pápa [1458–1464]) szerint:

> „Sokan úgy vélik, hogy a törökök Asia Minor-ból származnak és trójaiaknak [teucriaiaknak] hívják őket (bár a teucriaiak bizonyára nem utálják a betűket). De ez nem igaz: a törökök szkítiai nép, ami a barbárságból érkezett. […] Mocskosak, egyszerűek, kicsapongóak és gyakorlottak mindenféle szexuális túlzásban. […] Mivel több évszázadon keresztül kellemes égbolt alatt és szelíd országban éltek, ezért valamennyi kultúrát elsajátítottak, azonban még mindig süt róluk a korábbi barbárság, mert nem teljesen hagyták el barbár szokásaikat. Még mindig lovak, bölények és keselyűk húsát eszik, a bujaság rabszolgái, előszeretettel vesznek részt durvaságban, utálják a betűket, és üldözik az emberi tudományokat. Most, a tanult és ékesszóló Görögország a kezükbe hullott."[245]

A másik elképzelés, amellyel Piccolomini is vitatkozik, a törököket a trójaiak leszármazottjainak tekinti. A törököknek így közös érdekeik vannak a szintén trójai eredettel rendelkező itáliaiakkal („rómaiakkal") és franciákkal. Ez alapján az is világos, hogy a törökök egyáltalán nem barbárok vagy civilizálatlanok, ami abból is jól látható, hogy rövid idő alatt becsületre méltó katonai teljesítményt mutatva legyőzték a görögöket is.[246]

A humanista szerzők és uralkodók annak megfelelő eljárást javasoltak a törökökkel szemben, hogy miként képzelték el őket. A barbárképet elfogadó Piccolomini szerint a törökök ellen igazságos, hasznos és lehetséges háborút kell vívni. A törökök elleni háború igazságos, mert a törökök provokáció nélkül támadták meg a görögöket és Konstantinápolyt. Az ostrom során megölték a görög császárt, XI. Konstantint (1448–1453), a lakosokat lemészárolták, attól függetlenül, hogy azok kívánták-e védeni magukat, vagy fegyvereiket eldobva megadták magukat, a szent helyeket beszennyezték és lerombolták, és minden kereszténytet megfenyegettek. Az ilyen támadás ellen a háború igazságos, mivel Piccolomini szerint igazságos a feljebbvalók tekintélye által vezetett háborúban megvédeni a vallást, a hitet, Isten dicsőségét, a gyengéket, az anyaföldet, és segítséget nyújtani a szövetségeseknek.

A háború igazságossága mellett az is fontos, hogy a háború hasznos legyen az azt vívóknak. A törökök ellen viselt védelmi háború minden bizonnyal nagy haszonnal jár az egész kereszténység számára, amelyet a törökök káromolnak és fenyegetnek. Az Úr azért adta a birodalmat a németeknek, hogy a német császár Isten dicsőségére gondoskodjon a többi keresztény népről. A háborút így a német császárnak kell vezetnie, mivel a birodalom kormányzása okán neki van legitim autoritása ehhez. A császár vezetésével vívott háború azonban az egész kereszténység háborúja, amelynek célja nem a zsákmányszerzés vagy a földi béke elérése, hanem a mennyei béke elérése.

Piccolomini szerint haszonnal jár a háború Németország és Itália számára is. Ezek a területek ugyan most nincsenek közvetlen veszélyben, ám ha a Magyar Királyság elesik vagy csatlakozik a törökökhöz, akkor már közvetlen veszélyben lesznek. A törökök továbbnyomulása esetén a franciáknak sem fog elegendő védelmet nyújtani a Rajna vonala. Korábban a gótok, a vandálok, a gepidák, a magyarok és a tatárok is hasonlóan veszélyeztették a német és a francia területeket. Ebben a helyzetben abszolút szükséges a harc, a cél az önvédelem, egyelőre még külföldön, és nem a saját területeken. Önvédelemben kell megsegíteni azokat a népeket és országokat, amelyek most a törökök útjában állnak (a magyarokat, a szerbeket és az albánokat), mivel ezeket egyenként a török könnyebben legyőzi, mint ha a keresztények összefognak. A szövetségesek megsegítésével valójában a saját, a franciák és a németek családjait lehet védeni.

Végül a háború nemcsak igazságos és hasznos, hanem lehetséges is, mivel a németek és a törökök közötti helyzet jelentősen aszimmetrikus. A németek ugyanis jelentősen nagyobb katonai erőt képviselnek, mint a törökök, mert a németek születésüknél fogva harcosok, a török janicsárokat azonban harcra kényszerítik; illetve a németek számszeríjat használnak, a törökök azonban hosszú íjat. Ezek mellett pedig az Úr is a németeket támogatja, és nem a törököket.[247]

A népi keresztes háborús ideológia

A keresztes háború történetét végigkísérik a népi keresztes hadjáratok, amelyek az ötödik típusát képezik a szent háborús ideológiáknak. A keresztes háborús ideológia népi változata a millenarizmus eszméjén alapszik.

A millenarizmus szűkebb értelemben a *Jelenések könyvé*nek néhány passzusára támaszkodik, amelyek szerint Jézus második eljövetelével létrehoz a földön egy ezeréves birodalmat, amelynek tagjai a feltámasztott keresztény mártírok lesznek.[248] Van azonban a millenarizmusnak egy tágabb értelme is. Eszerint Jézus földi királyságát nem Jézus és a feltámasztott keresztény mártírok hozzák létre, illetve alkotják, hanem az ezen a világon szenvedő hithű keresztények Isten segítségével, akik ezáltal biztosíthatják a maguk számára a megváltást. Ebben az utóbbi értelemben a millenarista mozgalmak olyan képet alakítanak ki a megváltásról, amelynek az eleme a kollektivitás (a hithű

szenvedők együtt érhetik el), a terresztrialitás (a földön, és nem a mennyekben érhetik el), az azonnaliság, a totalitás (a földi élet teljesen megváltozik) és a csodálatosság (isteni segítséggel lehet elérni).[249] A népi keresztes háborús ideológiák a millenarizmus ezen tágabb értelmében értelmezik a szent háborút, azaz mint amelyben való részvétellel megvalósítható Jézus földi birodalma.

A millenarizmus tanainak esetről esetre való felbukkanásához szükséges egy speciális társadalmi-gazdasági állapot. Ebben a relatíve gyors gazdasági fejlődés miatt a korábban védett és biztonságos hagyományos életükből kiszakadt alsóbb társadalmi rétegek kiszolgáltatottá válnak a gazdasági kríziseknek és a természeti katasztrófáknak (éhínség, járvány). Ebben a helyzetben egy-egy tanult és karizmatikus szerzetes vagy pap megjelenése és buzdítása könnyen képes rávenni a biztonságérzetüket vesztett nincsteleneket arra, hogy csatlakozzanak keresztes hadjárathoz, vagy hogy ők maguk indítsanak egyet.

A keresztes hadjáratokban való részvétel II. Orbán pápa clermont-i beszéde óta kapcsolatban állt a megtisztulással és a jézusi élet utánzásával. Egy ismeretlen gesztaíró szerint Orbán pápa így beszélt Clermont-ban:

> „Ha valaki lelkét meg akarja menteni, ne késlekedjék az Úr útját alázatosan elkezdeni; ha pedig pénzben szűkölködnék is, elegendő lesz neki az Úr irgalma. Így szólt még az apostoli úr (a pápa): »Testvérek, sokat kell szenvednünk Krisztus nevéért, ti. nyomorúságot, szegénységet, mezítelenséget, üldözéseket, szükséget, betegséget, éhséget, szomjúságot és más ilyesmit, mint ahogyan az Úr mondotta tanítványainak: 'Sokat kell szenvednetek az én nevemért' és: 'ne szégyelljetek szólani az emberek színe előtt', 'én pedig szájat adok néktek és ékesszólást' és végezetül: 'nagy jutalomban lesz részetek'«."[250]

A keresztes hadjáratok így alkalmat adtak arra, hogy a társadalom alsóbb rétegei úgy fogják fel a muszlimok elleni hadjáratot, mint amelyben – Jézus példáját követve – meg lehet valósítani Jézus e világi birodalmát.

Több ilyen népi keresztes hadjárat (vagy hadjárat-kezdeményezés) zajlott le Nyugat--Európában. Az első mindjárt a clermont-i beszédet követően 1096-ban Remete Péter vezetésével,[251] majd 1212-ben a gyerekek keresztes hadjárata, amelyet egy István nevű pásztorfiú vezetett,[252] 1251-ben Magyarországi Jakab vezetésével[253] és 1320-ban egy Benedek rendi szerzetes vezetésével.[254] Ezekben a hadjáratokban (vagy hadjáratkezdeményekben) Franciaország és Németország iparosodottabb vidékeinek a lakossága vett részt.

A hadjáratok az első keresztes hadjárat kivételével nem érték el a céljukat. A Remete Péter által szervezett szegények egy része ugyan eljutott a Szentföldre, ahol Isten választott népeként és Tafur népeként hivatkoztak magukra (és mások is rájuk). Itt komolyabb fegyverek nélkül, csupán elhivatottságból harcoltak a muszlimok ellen. Egyik eleme volt a harcnak, hogy az ellenség megharapásával igyekeztek sebesülést okozni, vagy éppen ételt szerezni. Hitük szerint a földi Jeruzsálem visszafoglalásával az égi Jeruzsálemet (a mennyei békét és vele az ezeréves birodalmat) is létrehozták, amelyet a Szentföldön való élet (és harc) alkotott.[255]

A szegény keresztesek többsége azonban nem jutott el a Szentföldre, ahol a jézusi birodalom létrehozása érdekében szembeszállhatott volna Isten ellenségeivel. Ők jobb híján Nyugat-Európában kerestek maguknak olyan célpontot, akinek az életformáját ellentétesnek tartották a jézusi birodalommal. A célpontok közé tartoztak a zsidók, a keresztény egyházi emberek és a nemesek, akik más hitükkel vagy gazdag/pazarló életmódjukkal nem fértek bele a jézusi szegénységi ideálba, és ezért Isten ellenségeivé váltak a jézusi birodalom létrehozása során.

A szent háborús ideológia a Magyar Királyságban

A középkori magyar szent háborús ideológiák nagy vonalakban a nyugat-európai mintákat követték, így megtalálható a középkori Magyar Királyságban a politikai, a hivatalos keresztes, a császári (illetve királyi), a nemzeti és a népi keresztes ideológia is.

A politikai jellegű szent háború a Magyar Királyságban

A politikai jellegű szent háborús ideológiák az eretnekek elleni harcra, a pogányok megtérítéséhez és a pápaság ambícióihoz szolgáltattak ideológiai alapot Nyugat-Európában. A Magyar Királyságban ezek közül főként az eretnekek és a pogányok elleni harcban alkalmazott ideológiák voltak a jellemzők. Ezen harcokban azonban a magyar király sok esetben a pápa felkérésére vett részt, nemegyszer egy szomszédos, eretneknek kikiáltott és/vagy kiátkozott uralkodó ellenében. A Magyar Királyság így áttételesen részt vett a pápaság ambícióiért folyó harcokban is.[256]

a) Az eretnekek elleni harc

A Magyar Királyságban vagy annak közvetlen közelében is jelen volt a középkori eretnekmozgalmak három típusa, a dualista, a reformista és a skizmatikus eretnekség is. A dualizmust a bogumilok és a patarénok, a reformizmust a husziták, a szkizmatikus eretnekséget pedig a Balkán-félsziget ortodox államalakulatai képviselték.

A bogumiloké a Bolgár Birodalom területén virágzó dualista eretnekmozgalom volt a 9–10. században, ahová az eszme a Bizánci Birodalomból (az arméniai paulikánusoktól) került át. Borisz bolgár kán (852–889) ugyanis elhatározta, felveszi a kereszténységet, hogy ezáltal erősítse meg hatalmát a szláv népességgel szemben. A hírre a kereszténység minden ágából térítők érkeztek a Bolgár Birodalomba, Rómából és Bizáncból éppúgy, mint paulikánus eretnekek Arméniából. A Bolgár Birodalomban a bogumil tanokat a 10. századra főként az alávetett szláv népesség tette magáévá, így is szembeszállva a konstantinápolyi kereszténység szláv liturgiával kiegészített formáját felvető bolgár birodalmi kormányzattal.[257]

A bogumilok tanai megegyeztek a gnosztikus/manicheus tanokkal, azaz úgy vélték, hogy a világ egy részét az ördög, másik részét Isten teremtette, és a testi/materiális dolgok az ördög által teremtett dolgok közé tartoznak. Ilyen a test, a bor, a hús,

a házasság, az állam, a társadalmi és az egyházi hierarchia, az eskü és a háború. Az Isten által teremtett dolgok a lelkek, akik az ördög által teremtett körülmények között élnek. A teremtett világban a vétkekkel összefüggésben a bűnbánatot személyes jellegűnek tartották (amelyet nem kell az egyháznak biztosítania), vagy úgy vélték, hogy a vétkek megbocsáthatatlanok. A bogumilok eleinte szigorú dualisták voltak, azaz úgy vélték, hogy az ördög állandó, Istentől függetlenül ható ereje a világnak. Később azonban a monarchiánus irányzat került előtérbe. Ezen elképzelés szerint az ördög nem mindig volt a gonosz hercege, hanem Isten teremtménye volt ő is, aki büszkeségében lázadt fel Isten ellen. Lázadása azonban elbukott, ezért Isten kivetette a mennyekből, amiért az ördögnek létre kellett hozni egy világot, ahol ő is uralkodhat. Embert azonban az ördög nem tudott egyedül teremteni, hanem csak Isten segítségével. Isten így kezdetben egyedül kormányozta a világot, Krisztus és a Szentlélek (és így a Szentháromság is) pedig csak Istenben létezett. A bogumilek így tagadták a Szentháromság-tant. Krisztust és a Szentlelket Isten emanációjának („kiáramlásának") tartották (amiként a 12 apostolt a Szentlelket emanációjának), amely éppúgy isteni, csak más formában. A bogumilok így tagadták Jézus emberi természetét, illetve hogy Jézust Mária szülte.[258]

A bolgár bogumilok a 11. század elején és közepén, két hullámban érkeztek a Magyar Királyságba, miután II. (bolgárölő) Baszileosz bizánci császár (976–1025) legyőzte a bolgárokat (1014), illetve miután 1040–1041-ben nem járt sikerrel a bolgárok Bizánc-ellenes felkelése. A menekülteket először Ajtony, majd Aba Sámuel fogadta be a Magyar Királyság déli részére. Ajtony ellenében István király (1000–1038) lépett fel katonai erővel, és elméleti síkon is. István király hadvezére, Csanád 1028-ban legyőzte Ajtony seregét, a csatában Ajtony is életét vesztette.[259] István a neki tulajdonított *Intelmek*ben eretnekként ítéli el azokat, akik „a Szentháromságnak […] az egységét megosztani, kisebbíteni vagy növelni próbálnák".[260] Végül, az István által a Magyar Királyságba hívott Szent Gellért marosi püspökként szolgálta a királyt (Istvánt, és utána I. [Orseolo] Pétert [1038–1041, 1044–1046] is), szembeszállva a bogumilok mozgalmát kihasználó Aba Sámuel királlyal. Szent Gellért a Vata vezette felkelés során halt meg-1046-ban, amelyben pogány és eretnek csoportok egyaránt részt vettek.

A Gellért püspök által írt *Deliberatio* című munkában (és vélhetően a Szentháromságról írt, elveszett munkájában is) a püspök leírja az általa észlelt dualista eretnekséget, és ellenében Isten fogalmára építő teológiai-filozófiai érvet fogalmaz meg:

> „Valóban. Isten egyetlen műve sincs felmentve az alól, hogy dicsérje Őt. A manicheusok azt mondják, hogy Isten nem mindent teremtett jónak, megpróbálván bizonyítani, hogy mind a jóknak, mind a gonoszoknak a Mindenható a teremtője. Istent azonban teljességgel úgy kell felfogni, mint a jó alkotóját, nem a rosszét, aki mindent egészen jónak teremtett. Tehát a jóknak a teremtője, nem a rosszaké, alkotásaiban nincs semmi rossz. A rossz ugyanis nem Isten alkotása, mert nem létében és nem a lényegéből kifolyólag van, ezért nem teremtetett. Ezt arra

a manicheusra való tekintettel jegyzem meg, aki azt mondja: egyes dolgok Istentől vannak, mások az ördögtől, Isten egyes alkotásai jók, mások rosszak."[261]

Az érvelés szerint Isten fogalmából arra tudunk következtetni, hogy a manicheusoknak (a bogumiloknak) nincs igaza, amikor azt mondják, hogy vannak olyan dolgok, amelyeket az ördög teremtett, vagy a rossz dolgokat Isten teremtette (azáltal, hogy Isten megteremtette az ördögöt, aki elárulva őt megteremtette a rossz dolgokat). Istent ugyanis a manicheusokkal együtt úgy fogjuk fel, mint akinek a hatalma abszolút, és mint aki abszolút jóságos. Így Isten teremtett mindent, és Isten „mindent egészen jónak teremtett". Ebből azonban az következik, hogy a világon nincsenek teremtett – azaz lényegük szerint – rossz dolgok, azaz egyetlen teremtett dolog „sincs felmentve az alól, hogy dicsérje Őt". Összességében és röviden, az érv úgy szól, hogy amennyiben elfogadjuk, hogy Istennek abszolút hatalma van (ő teremt mindent), és jóságos, akkor a manicheusoknak nem lehet igaza, mivel szerintük bizonyos teremtett dolgok rosszak, amelyeket vagy az ördög teremtett, vagy Isten.

Az érv megfogalmazását követően a *Deliberatio* arra tér rá, hogy vajon a teremtett világban hogyan lehet dicsérni az Istent. A püspök szerint a szentek földi szenvedéseikkel dicsőítik az Istent,[262] mégpedig a rossz király által okozott földi szenvedéssel.[263] Szent Gellért itt összekapcsolja az eretnekség és a tirannizmus vádját, és mindkettőt Aba Sámuel királynak tulajdonítja.[264] Sámuel ugyanis részben a bogumilok segítségével elűzte a törvényes királyt (Pétert), elbitorolta a trónt, és uralkodása alatt „bűn bűnt követett". Nem tisztelte a társadalmi hierarchiát (megvetette a nemeseket, és nemtelenekkel mutatkozott), semmibe vette az esküszegést, illetve bűnbánat és gyónás nélkül végeztette ki az ellene összeesküvőket. Gellért így fel is lépett Sámuellel szemben, akit nem volt hajlandó megkoronázni, illetve megjósolta neki, hogy három év múlva meg fogják bosszulni tetteit, ő pedig meg fog halni.[265]

Szent Gellért maga is azon tana szerint élt és halt, miszerint a szentek szenvedésükkel dicsőítik az Urat. A bogumil eretnekség következő fellángolásakor, az 1046-os Vata-féle felkeléskor ugyanis a felkelők brutálisan meggyilkolták: „taligára rakták és Kelenföld hegyéről letaszították. Mivel pedig még mindig lihegett, mellét dárdával átütötték; ezután egy sziklához vonszolták, és agyvelejét szétloccsantották."[266]

Szent Gellért érvelése nem javasolt direkt (fegyveres) harcot az eretnekekkel szemben, hanem sokkal inkább ideológiai fegyvert adott a fiatal keresztény állam számára. A püspök érvelése összességében Krisztus emberré válásának taglalása körül forgott,[267] és ezzel összefüggésben hangsúlyozta, hogy a Magyar Királyság Szűz Mária oltalmára van bízva, aki emberként szülte Krisztust (amit a bogumilek határozottan tagadtak).[268] A püspök a Mária-tisztelet fontosságáról meggyőzte István királyt, aki magát és királyságát „az örökszűz istenanya, Mária gyámsága alá helyezte", és aki az ellene lázadókat „a dicsőséges kereszt jelének pártfogásával, Isten szülőanyja, az Örök Szűz Mária érdemeinek oltalmával"[269] legyőzte, és szolgálatába hajtotta.

A magyar kereszténység Szűz Mária személyéhez való kapcsolása nem csupán a bogumil eretnekek tanaival szemben szolgált ideológiai alapként, hanem a 11. század második felében a reformpápákkal szemben is, akik azon az alapon, hogy a pápa küldte a koronát Istvánnak, Szent Péter (és az őt a földön képviselő pápa) hűbéreként tekintettek a Magyar Királyságra.[270]

A bolgár bogumil eretnekségnek a 12. század végétől Boszniában és Hercegovinában kialakult mozgalma a patarénus eretnekség, követői pedig patarénok. Bosznia azonban a 12. század első felétől kezdve magyar érdekszférának számított, II. Béla (1131–1141) magyar király 1136-ban meg is hódította a területet. Bosznia a 12. század második felében azonban Bizánchoz került, és a bizánci császár 1180-ban Kulint nevezte ki bosnyák bánná. 1199-ben a délről szomszédos diokleai fejedelem azonban Kulint mint eretneket vádolta meg a pápánál, és saját támogatója, Imre magyar király (1196–1204) beavatkozását kérte. A diokleai fejedelem nevezte az eretnekeket patarénoknak.[271] A vádnak volt alapja, mivel Kulin a katolicizmust a térségben képviselő magyarok befolyását ellensúlyozandó befogadta a Balkán-félsziget más részéről (Hulm) kiűzött bogumil eretnekeket, támogatta helyi hittérítésüket, és menedéket adott a Splitből és Trogirből elüldözött eretnekeknek. A pápa ezért felszólította Imrét, hogy térítse vissza Kulint a katolikus valláshoz, és amennyiben nem engedelmeskedik, fossza meg trónjától. Imre ekkor nem támadta meg Kulint, hanem inkább a görögkeleti keresztény (skizmatikus) Szerbiát foglalta el. Cserébe 1202-ben a pápa által szervezett keresztes hadak elfoglalták a magyar király fennhatósága alá tartozó Zára városát, arra hivatkozva, hogy a városban eretnekek leltek menedékre.[272] A büntetés jobb belátásra térítette Imrét, aki 1202-ben már hajlandó volt vállalni a boszniai küldetés támogatását. Kulin erre megesküdött, hogy alattvalóival együtt visszatér a katolikus hitre, majd 1204-ben meghalt. Utódai alatt azonban, az 1220-as évektől a boszniai eretnekség tovább virágzott, ezért a pápa ismét aktívan igyekezett fellépni ellene. Felkérte II. András (1205–1235) magyar királyt a boszniai keresztes hadjárat megszervezésére, illetve miután II. András nem vállalta, Ugrin kalocsai érseket. Az érsek ugyan elkezdte a hadjárat szervezését, az azonban nem valósult meg, mivel a kinézett vezető (Kaloján János) végül mégsem vállalta a feladatot (1227). A hadjárat csak tíz év múlva valósult meg (1236-ban vagy 1237-ben), amikor Kálmán (II. András fia), Dalmácia és Horvátország hercege vezette a hadjáratot, amelynek következményeként fennhatósága alá vonta Bosznia egy részét.[273] A tatárjárás után, 1247-ben IV. Béla (1235–1270) is vezetett hadjáratot Boszniába, hogy visszaszerezze a korábban megszerzett, majd a mongol támadás miatt elveszett területeket, azonban eredményként csak azt tudta elérni, hogy a boszniai püspökséget (amely addig közvetlenül Róma alá tartozott) a kalocsai érsek alá rendelték, aki így hathatósabban tudta támogatni az eretnekség elleni küzdelmet. Végül IV. Béla, a Ninoszláv Máté bosnyák bán halála után kialakuló belső háborút kihasználva, 1254-ben tudta meghódítani egész Boszniát,

amelynek az északi részét melléktartományként (Ozorai, Sói, Macsói és Kucsói Bánság) betagozta a Magyar Királyságba, a déli részt pedig a helyi hatalmasságok irányítása alatt hagyta meg.[274] A 13. század első felének magyar királyai így az eretnekek elleni harcot és a keresztes hadjárat eszméjét használták ahhoz, hogy megszilárdítsák a boszniai magyar jelenlétet és befolyást.

A boszniai helyzethez hasonlóan viszonyult Imre király a skizmatikus Szerbiához és Bulgáriához, IV. Béla Bulgáriához, illetve I. (Anjou) Lajos (1342–1382)[275] Boszniához, Szerbiához és Bulgáriához, amikor pápai hozzájárulással igyekeztek ezeket a területeket bevonni a magyar érdekszférába. IV. Béla például egy IX. Gergely pápához 1238-ban írt levelében azt írja, hogy hajlandó a görögkeleti keresztény bolgár uralkodó – II. Aszen Iván (1218–1241) – ellen vonulni, és Bulgáriát alávetni „lelkiekben az apostoli széknek, földiekben pedig" a Magyar Királyságnak. Ennek feltétele a pápai hozzájárulás ahhoz, hogy a dominikánus és ferences testvérek hirdessenek keresztes háborút ugyanazzal a bűnbocsánattal, amelyben a Szentföldre menők részesültek; hogy sereg előtt és után keresztet vigyenek; illetve hogy a magyar keresztesek egyesüljenek a király zászlaja alatt.[276] Röviden, a király keresztes hadjáratot tervezett indítani a skizmatikus Bulgária ellen, amelyhez szükség volt a pápa engedélyére és közreműködésére.

A patarénus eretnekek és a skizmatikusok elleni keresztes háborúkhoz hasonlóan viselt I. (Hunyadi) Mátyás (1458–1490) a 15. század második felében a huszita eretnekek, illetve a huszita király, I. (Podjebrád) György (1458–1471) ellen háborút 1468–1470 között. Mátyást többek között az a politikai cél mozgatta, hogy a Habsburgok és a Jagellók elől megszerezze a cseh trónt, és ezzel bővítse birodalmát. Mátyást II. Pál pápa (1464–1471) kérte fel az eretnekek elleni keresztes hadjárat indítására, hogy védje meg a katolikusokat az eretnekek ellen.[277] Mátyás felvette a keresztet, és elindította a hadjáratot. Megtisztította Ausztriát az oda betörő huszitáktól, és elfoglalta Morvaországot, Sziléziát és Lausitzot, a háborút azonban végül elvesztette. Mátyás trónigényét ugyanis III. Frigyes német-római császár (1452–1493) nem támogatta, illetve Podjebrád György a katolikus Jagelló Ulászlót tette meg örökösének, akit a katolikus cseh rendek egy része György halála után királynak koronázott 1471-ben. Ezzel Mátyás hadjárata mind vallási, mind politikai szempontból céltalanná vált.

A magyar királyok mindegyik tárgyalt esetben (a Magyar Királyság déli részén, Bosznia, Szerbia, Bulgária, Csehország) arra használták fel a keresztes eszmét (ez Szent Gellért és István esetében nem jelentett hivatalos keresztes hadjáratot), hogy bevonva az eretnekek által lakott területeket a saját és a katolikus keresztény érdekkörbe egyszerre gyarapítsák/stabilizálják vagy megvédjék a saját birodalmukat és a katolikus kereszténységet.[278]

b) A pogányok megtérítése

A pogányok megtérítése a magyar király számára a kezdetektől fontos vállalkozás volt, legyen szó akár az országon belüli pogány lakosságról, az országgal határos és azt fenyegető pogány törzsekről vagy csupán keresztény misszióról más keresztény fejedelmet segítve.

A magyar államalapítás során, Géza nagyfejedelem (972–997) halála után közvetlenül Istvánnak meg kellett küzdenie a nagyfejedelmi hatalmat magának igénylő pogány Koppány somogyi fejedelemmel. István Veszprémnél legyőzte Koppányt (997), és testét felnégyelve elküldte Esztergomba, Veszprémbe, Győrbe és Erdélybe, azokra a területekre, ahol saját vagy családi (anyja családjának, Gyulának) uralma fennállott. Ezekhez csatolta még a csata után Somogyot, Koppány területeit. István a Koppány feletti győzelem és a koronázás után hatalmába kényszerített Kárpát-medencei hatalmasságokat (1001 és 1028 között): az erdélyi görög keresztény Gyulát, a dél-erdélyi bolgár Keánt, a Dráva-torkolathoz közeli, muszlim, fekete magyarokat (kavarokat), a Mátra vidékén élő, Aba Sámuel vezette kavarokat, a Körösök vidékén élő, Vata vezette pogány magyarokat és a Maros-vidéki görög keresztény (esetleg bogumil eretnek) Ajtonyt. István megkövetelte a latin kereszténység felvételét. Amelyik hatalmasság erre hajlandó volt (például Aba Sámuel vagy Vata), az elkerülhette a háborút.[279] A Kárpát-medence meghódítását hittérítők segítették (Szent Gellért, Querfurti Brúnó-Bonifác). A hatalmasságok akaratának megtörésével párhuzamosan István kiépítette a világi és az egyházi igazgatás szervezetét, ezzel fogva össze a kereszténnyé vált népességet.[280] István király szentté avatását is azzal indokolták-1083-ban, hogy István térítő király volt, a „hit hirdetőinek vezére és felügyelője". A szentté avatás hagyományos indoka a vértanúság volt, István király ezzel szemben már az új típusú szentek közé tartozott, az apostoli szentek közé.[281]

A keresztény hitben és katonai erőben is megerősödő középkori Magyar Királyság térítő tevékenységet fejtett ki az országhatáron túl is. A 13. század első felében a térítés a kunokra irányult, a 14. század közepén pedig a litvánokra és a tatárokra.

A Magyar Királyság a 11. század második fele, vége óta állt kapcsolatban a kunokkal. Némely esetben védekezni volt kénytelen ellenük, máskor segédnépként alkalmazta őket háborúiban, vagy mint az ellenség (tipikusan a Rusz fejedelmei) által alkalmazott segédnéppel harcolt a háborúiban.[282] A 12–13. század fordulóján, a mongolok előretörésének következményeként ismét jelentősebbé vált a kunok által a Magyar Királyságra, és különösen Erdélyre gyakorolt nyomás. Ezért II. András a határvédelem hagyományos, a gyepűakadályokra építő formáját feladva új koncepciót igyekezett megvalósítani. Erdély délkeleti részébe (Barcaság) betelepítette a Német Lovagrendet (1211) a pogány ellenség elleni határvédő és missziós feladatok ellátására. A Lovagrend a szegényesen lakott határvidéken jelentős privilégiumokat kapott a királytól, a feladata pedig a határszakasz védelme és a kunok felé való kitolása volt. A lovagok ennek megfelelően kővárakat építettek Brassó környékén, magát Brassót is

megerősítették, a határon túl is felépítettek egy favárat, illetve telepeseket hozattak Erdélybe.[283] A Lovagrend ezzel jelentősen megerősítette az erdélyi határszakaszt, aminek azonban az volt az ára, hogy közben jelentős önállóságra is szert tett. Privilégiumait kihasználva a székelyek kárára terjeszkedett, nem szolgáltatta ki a királyi földekről hozzá szökött parasztokat, és hűbérül ajánlotta fel az általa lakott és elfoglalt területeket a pápának. Ezek a problémák kiegészültek azzal, hogy a mongolok legyőzték a kunokat (1223), akik így már nem jelentettek veszélyt a Magyar Királyságra, és nem kellett ellenük védekezni. Ezen események hatására II. András visszavette a Lovagrendtől korábbi földadományát, és kiűzte őket a Magyar Királyság területéről.[284]

A kunok megtérítésének kérdése ezzel nem került le a napirendről, mivel Béla herceg (a későbbi IV. Béla király) a békés térítést támogatta. A domonkosok összesen háromszor jártak a kunoknál 1221 és 1227 között, amely látogatások eredményeként több ezer kunt tudtak megkeresztelni (például Bortzot és családját, illetve Membrok fejedelmet és népét), akik hűbéri fogadalmat tettek a magyar királynak. 1227-ben sikerült felállítani a kun térítő püspökséget is Milkó központtal. A püspökség egyszerre volt Róma és az esztergomi érsek alá rendelve, és a mongolok támadásáig tudta végezni feladatát (1241).[285]

A pogány népek megtérítésének másik frontja a litvánokkal és tatárokkal szembeni háborúké volt, amelyeket I. (Anjou) Lajos vívott 1344 és 1354 között Halics és Vlagyimir-Ladoméira területén. Halics és Vlagyimir I. Lászlótól (1077–1095) kezdve a magyar királyok hagyományos expedíciós terepe volt a 11–13. században. Eleinte főként a helyi fejedelmi család tagjainak a konfliktusaiba avatkoztak be, majd II. Andrástól (akit apja, III. Béla [1172–1196] egy belviszályba történő beavatkozás során tett meg Halics fejedelmévé) kezdve hódítási céllal vezettek ide háborút. I. Lajos uralkodói címei között is szerepelt a „Halics és Ladoméira királya" titulus. A titulusról Lajos átmenetileg lemondott III. (Nagy) Kázmér lengyel király (1333–1370) javára, aki azonban Lajos segítségét kérte az erre a területre indított térítő hadjáratokban:

> „Boldogságos István király példájára, akit az isteni gondviselés választott ki arra, hogy Magyarországon az új hit alapjait lerakja, […] ugyanígy Lajos király is, az Úr nevének dicsőségére, hogy terjedjen a keresztény vallás, az Apostoli Széknél jámboran sürgette és fáradozott rajta, hogy a tatárok vallását követő kun nép megtérjen a katolikus hitre."[286]

Ezek a háborúk, bár többször kecsegtettek azzal az eredménnyel, hogy sikerül az egyik vagy másik litván vagy a tatár fejedelmet megtéríteni, végül nem jártak eredménnyel.[287]

Összességében, a magyar missziós tevékenységről az mondható, hogy mindig összekapcsolódott az ország politikai céljaival, legyen szó akár az ország belső rendjének megszilárdításáról, akár az ország külső ellenségtől való védelméről, akár birodalmi célkitűzésekről.

A hivatalos-egyházi keresztes háborús ideológia a Magyar Királyságban

A keresztes háború ideológiája valamilyen formában a kezdetektől éreztette a hatását a Magyar Királyságban. Ennek a hatásnak a természete és a mértéke azonban jelentősen megváltozott a 11. és a 15. század között. A Magyar Királyság a 11. században általánosságban passzívan szemlélte a keresztes eszme jegyében a Szentföld felszabadítását célzó nyugati hadjáratokat, de nem gátolta meg, hogy azok az országon keresztül eljussanak a Szentföldre. A 12. század második felében aztán határozott érdeklődés jelent meg a magyar uralkodó és a nemesség körében a keresztes ideológia iránt. Ez oda vezetett, hogy III. Béla 1195-ben vagy 1196-ban felvette a keresztet, és esküt tett egy keresztes hadjáratban való részvételre, amelynek végül fia, II. András tett eleget 1217-ben.[288]

A keresztes ideológiának létezett fegyveres és fegyvertelen formája is. A fegyvertelen változat kifejeződése már igen korán tetten érhető volt a Nyugat-Európából a Szentföldre vezető zarándokút magyar szakaszának a kiépítésében és biztosításában. I. István király hozta létre 1018-ban a Magyar Királyságon átmenő zarándokutat (Moson–Győr–Székesfehérvár–Tolna–Baranyavár–Valkóvár–Zimony), illetve a legenda szerint Jeruzsálemben, Rómában és Konstantinápolyban is zarándokszállást építtetett (illetve adományokat tett).[289] Ennek a zarándokútnak a célja az azt igénybe vevő keresztények lelki megtisztulásának és így megváltásának elősegítése volt.

Az első keresztes hadjárat csapatai azonban már fegyverrel tették meg ugyanezt az utat 1096-ban, amelyet I. Kálmán király (1095–1116) biztosított is nekik (azokat kivéve, akik visszaélve Kálmán bizalmával nem zarándokként kívántak a Magyar Királyságon keresztülhaladni). Az első hadjárathoz hasonlóan a második és a harmadik hadjárat seregrészei is áthaladtak a Magyar Királyságon, akiknek az átvonulását II. Géza és III. Béla király támogatta (1147, 1189).[290] Ebben az időszakban (1195–1196-ig, amikor III. Béla király felvette a keresztet) a magyar hozzáállást a szentföldi zarándoklathoz a passzivitás és a segítőkészség jellemezte.

III. Béla még a kereszt felvétele előtt levelezést folytatott II. Henrik angol királlyal (1154–1189), amelyben először (1188-ban) Henrik arra kérte Bélát, hogy engedje át a Magyar Királyságon az angol és a francia csapatokat (és tegye számukra lehetővé élelmiszer vásárlását), hogy „a szent város, mely valaha a népek ura volt, ma azonban szomorúságban ül, a mi alázatos engedelmességünk által Isten vezetésével és támogatásával régi állapotába és illő királyi méltóságába helyeztessék vissza”.[291] Béla hozzájárult az átutazáshoz, hogy „az elpusztított Szentföld, hitünk és bizakodásunk szerint, kitűnőségtek és jámborságotok gondoskodása által és igyekezetének közbejöttével kapjon vigasztalást és dicséretes segítséget”.[292] Bár a két hivatkozás hasonló, fontos különbség van közöttük. Amíg Henrik a Szentföld felszabadítására hivatkozik (mivel az „szomorúságban ül”), addig Béla a Szentföld elpusztításának a megbosszulását említi, és ezzel az elkövetők megbüntetésére hivatkozik. A Henrik által megfogalmazott gondolat a kereszténység egyesítését célozza, és így szent háborús

ideológiát tükröz, ezzel szemben Béla érvelése az igazságosságra alapoz, így az igazságos háború elméletének alkalmazása a szentföldi helyzetre. Ezzel együtt véve Béla nem fejezte ki hajlandóságát a csatlakozásra (és végül az angol–francia csapatok sem a Magyar Királyságon keresztül jutottak el a Szentföldre), így levele is csak a magyar politikai (segítőkész) passzivitás újabb példája a Szentföldért vívott harcokban.

1195–1196-ban a kereszt felvétele már egy másik hozzáállást tükrözött. Ugyan Béla király nem tudta teljesíteni a vállalását, azt örökül hagyta András fiára, a későbbi II. András királyra, aki 1217–1218 között, az ötödik keresztes hadjárat első fázisában tett eleget apja esküjének.[293] A fegyveres keresztes eszméhez való megváltozott hozzáállást tükrözi a *Képes Krónika*ban fennmaradt passzus, amely a 12–13. század fordulóján meglévő ideológiát visszavetíti a 11. század végére, I. László királyra. A *Képes Krónika* beszámolója valószínűleg a 12. század végén készült, amikor III. Béla szentté avatta Lászlót (1192), hiszen László a keresztes hadjárat clermont-i meghirdetése előtt halt meg.[294] A *Képes Krónika* szerint:

> „Mert amikor a húsvétot Bodrogban ünnepelte, íme, követek érkeztek hozzá Franciaországból, Hispániából, Angliából és Britanniából, de különösen Vilmostól, a frank király fivérétől, akik tudtára adták, hogy meg akarják bosszulni a mindenható Istenen esett sérelmet, és azon gondolkodnak, hogy a szent várost és a legszentebb sírt kiszabadítják a szaracénok kezéből. Ezért megkérték a dicső királyt, hogy legyen »vezérük és parancsnokuk« Jézus Krisztus hadseregében. A király pedig, hallva ezt »nagy örömmel örvendezett«."[295]

Az idézett passzusban szereplő célok, a szent város felszabadítása és a mindenható Isten sérelmének megbosszulása együtt szerepel, azonban mindkettő az igazságos háborús gondolkodáshoz, és nem a szent háborús ideológiához kapcsolódik. Így III. Béla leveléhez képest a magyar keresztes eszme kibővült,[296] azonban a muszlimok megtérítése és megváltásának elősegítése nem került bele a magyar eszmébe. A magyar ideológia azonban a fegyvertelen ideológiához hasonlóan magába foglalta a keresztes hadjáratban részt vevők lelkének megtisztítását és megváltásának elősegítését. III. Ince pápa (1198–1216) ugyanis a IV. lateráni zsinaton (1215), a hadjárat meghirdetésekor teljes bűnbocsánatot ígért az abban részt vevőknek.[297]

Összességében, az ötödik keresztes hadjáratban való magyar részvétel azt jelzi, hogy a Magyar Királyság a korszakra a keresztény Európa fontos részévé vált,[298] olyan országgá, amely képes és hajlandó az egész kereszténység ügyét szolgálni.

A középkori Magyar Királyság politikai ambíciói: a Szent Korona-eszme a középkorban

A pápák keresztes eszméinek is volt hatása a magyar külpolitikára, ám a magyar politikai ambíciók egy jelentős része sokkal karakteresebb és a későbbiekben is jelentőséggel rendelkező ideológia mentén rendeződött. Ez az ideológia a Szent Korona-eszme volt.

A Szent Koronát sokáig I. István államalapító király koronájaként tisztelték és használták a királykoronázások során. A katolikus hagyomány szerint a koronát István a pápától kérte, amelyet a pápa Isten küldöttének sugallatára meg is adott neki. A Szent Korona szentsége így részben az isteni küldésből származik. A Korona szentségének másik összetevője, hogy a hagyomány szerint I. István és I. László király, azaz a „szent királyok" koronája volt.[299] A Korona ezen jellemzője miatt, azaz „szent királyi" eredete miatt fonódott össze a középkori Magyar Királyság területével, amelynek a magterületeit István és László király szervezte keresztény királysággá.

A koronának már az Árpád-korban is fontos szimbolikus szerepe volt, azonban akkor még nem a Szent Koronának. Az Árpád-korból nem ismert háborús igazolásként való hivatkozás a koronára, ugyanakkor már István a „koronára" hivatkozott az állam belső rendjének igazolásakor az Imrének szóló *Intelmek*ben. Az istváni korona azonban nem az uralkodó szuverenitását fejezte ki, hanem Isten szuverenitását, mivel a kérdéses korona a korszakban az uralkodónak az isteni hatalommal való felruházását szolgálta.[300] A háborúk indításában is a háború isteni, istenítéleti és szent háborús ideológiáján volt a hangsúly.

A Szent Korona-eszme háborús igazolásként a 14. század második felében jelent meg a Küküllei Jánostól (1320–1393) származó és I. (Anjou) Lajos magyar király tetteit megörökítő *Lajos király krónikájá*ban (röviden *Krónika*). A *Krónika* alapján az látszik, hogy az Anjou-házi királyok alatt megerősödött királyi hatalom önmagában rendelkezett politikai szuverenitással és a háború indításához legitim autoritással, azaz a király magában volt az a személy, aki szuverénként dönthetett a háború indításáról.[301] A Krónika szerint Lajos maga vagy az általa kijelölt főúr volt az, aki a Szent Koronára hivatkozva háborúba szállt.[302]

A háborúba szállás célja Küküllei szerint lehetett támadó vagy védekező jellegű. Küküllei szerint Lajos király „nagy erővel hatolt be a Magyarország Szent Koronájának alávetett Bulgáriába, és Bodony városát elfoglalva az országot magának alávetette" (1365-ben).[303] Az idézett szövegben jelen lévő (látszólagos) ellentmondás (Bulgária alá is van vetve a Szent Koronának, illetve az elfoglalását követően Lajos veti alá azt) abból ered, hogy amikor 1235-ben II. Aszen Iván bolgár uralkodó szakított a pápával szövetséget preferáló katolikus egyházpolitikával, és az ortodox egyházat részesítette előnyben, akkor a pápa IV. Béla magyar királyt kérte közbelépésre, Béla azonban erre nem volt hajlandó, ám királyi címei közé felvette a „Bulgária királya" titulust, mindenféle gyakorlati hatalom nélkül. 1365-ben azonban I. Lajos megtámadta, és állammá szervezte a már a töröknek adót fizető Bulgária nyugati részét, Vidini Bolgár Cárság néven. Tettét Küküllei azért jellemezhette úgy, mint a már a Szent Koronának alávetett ország elleni támadást, mivel IV. Bélától a magyar uralkodók Bulgária királyának vallották magukat. Ennek az igénynek a gyakorlati/hatalmi feltételét azonban csak Lajos alakította ki, amikor Küküllei szavaival „alávetette" az országot.

A látszólagos ellentmondás, illetve a vegyes (szent háborús és *reconquista* jellegű ideológiát is magában foglaló) igazolás ugyanakkor jól szemlélteti az önmagában álló Szent Korona-eszme támadó (hódító) célú ideológiaként való alkalmazásának a nehézségeit.

Küküllei a Szent Korona-eszmét a leggyakrabban nem is támadás igazolására alkalmazta (csak egyszer történt ilyen), hanem belső ellenség elleni védelmi háborúk, azaz lázadások leverésének igazolására. Küküllei általánosságban is írva Lajos életéről azt emelte ki, hogy Lajos „gondolkodni kezdett, és lelkében meghánynivetni, mi módon és hogyan állítsa és helyezze vissza Isten segítségében bízva országának azon jogait, amelyet […] az országbeli lázadók és hűtlenek vakmerő elszántsággal a Szent Korona kárára elragadtak és bitoroltak”.[304] Ez azt mutatja, hogy a Szent Korona-eszme egyik sarkalatos pontja a középkorban az az igény volt, hogy az ország területei a Szent Korona területei legyenek. Ezek önkényes leválása-leválasztása lázadásnak és hűtlenségnek minősül, amely ellen az uralkodónak vagy megbízottainak fel kell lépniük. Így Lajos viselt háborút lázadás és hűtlenség elfojtásának céljával, például Havasalföldön és Horvátországban is.

A Szent Korona-eszmével összefüggésben a védelmi háborúnak a belső ellenséggel szembeni harc volt a tipikus formája, emellett megtaláljuk a Szent Korona-eszme külső ellenség elleni alkalmazását is. Így Küküllei Halicsnak és Ladomériának a litvánok elleni védelmében alkalmazta a Szent Korona-eszmét.[305] Ehhez hasonlóan egy korábban magyar fennhatóság alatt álló terület visszaszerzésénél is előfordult a Szent Koronára való hivatkozás: Lajosnak a Dalmáciáért Velence ellenében viselt háborújában (1356–1357).

A Szent Koronára való hivatkozás távolabbi célja Küküllei szerint abban állt, hogy a háborús ellenség váljon (ismét) a keresztény uralkodó vazallusává és alattvalójává. Küküllei visszatérő formulája, hogy a legyőzött lázadó ellenség visszatér a Lajos (a Szent Korona) iránti „engedelmességre és a hűségre”[306] vagy Lajos „kegye alá”.[307] A vazallusi engedelmesség és hűség az egyik oldalon, az uralkodói kegyesség a másikon az az erény, amely egyetlen rendbe kapcsolja össze a Magyar Királyság magterületeit és a csatolt részeket (melléktartományokat). A vazallus követi és segíti a királyt a háborúkban és más államvezetési és reprezentatív tevékenységek során, cserébe a király kegyesen (bölcsen és bőkezűen) bánik vele.[308]

A nemzeti keresztes háborús ideológia: Vitéz János

II. Andrást követően a magyar királyok keresztes ideológiája már nem közvetlenül irányult a Szentföld visszahódítására. Sokkal inkább igyekeztek megteremteni annak a feltételeit, hogy a Balkánon keresztül, akár a Magyar Királyság részvételével, keresztes hadjáratot lehessen vezetni a törökök ellen. Ezen feltételek egyike, hogy a katolikus egyház „otthoni” ügyei rendben legyenek, azaz hogy az európai kereszténység

egységes legyen. Ezért először az otthoni – európai – keresztes háborúkat kellett megvívni az eretnekek ellen, hogy második lépésként a szentföldi hadjárat is sikeres legyen.[309]

A Magyar Királyság tekintetében ez azt jelentette, hogy a magyar királyoknak keresztes háborút kellett viselniük a Balkánon jelen lévő eretnek állam (Bosznia) és skizmatikus államok (Bulgária, Szerbia) ellen. A korábban tárgyalt eretnekmozgalmak elleni harcok így a 14. századtól beilleszkedtek a keresztes hadjáratok közé is.

Miután azonban a törökök megvetették a lábukat a Balkán-félszigeten (1356–1361), ott a Magyar Királysággal szemben álló feleket támogatták segédcsapatokkal. A 1370-es- és ’80-as években felszámolták azoknak az államoknak az ellenállását, amelyeket a Magyar Királyságnak kellett volna a katolikus kereszténységre térítenie. Ezt a hódítási sorozatot a rigómezei csata zárta 1389-ben. Ezt követően az 1396-os (Nikápoly), az -1444-es (Várna) és az 1448-as (második rigómezei csata) keresztes hadjárat során tudatosult a Magyar Királyságban és Nyugat-Európában, hogy a török hadsereget európai lovagsereg nem képes legyőzni. Ennek következtében levonták a következtetést, hogy a védelemre kell berendezkedni, többek között a végvári vonalak megerősítésével és a védelmi célt szolgáló, részleges, keresztes hadjáratok indításával.[310] A Szentföld felszabadításának célja teljesen elveszett, helyette a kereszténység megvédése került előtérbe.

Konstantinápoly eleste (1453) adta meg a végső lökést, amikor a humanista értelmiség azonnal új, céljaiban nyíltan védekező keresztes hadjárat megszervezését kezdte el sürgetni. A keresztes hadjárat vezetését a német-római császártól (III. Frigyes) várták, így a legfontosabb érvek a hadjárat megszervezése mellett a császár által összehívott regensburgi és frankfurti birodalmi gyűlésen 1454-ben és a bécsújhelyi kongresszuson-1455-ben hangoztak el, többek között Aeneas Sylvius Piccolominitől és Vitéz Jánostól.

Vitéz János (1408–1472) váradi püspök, Hunyadi János (1446–1453) kormányzó kancellárja, esztergomi érsek Frankfurtban és Bécsújhelyen érvelt a törökök elleni háború mellett, illetve igyekezett meggyőzni a császárt és a német fejedelmeket arról, hogy vállalják a háborút. A frankfurti beszédében először a törökök természetét ecsetelte, illetve az általuk a Balkánon okozott pusztítás mértékét írta le. Ezt követően felhívta a figyelmet arra, hogy eddig a magyar király és a Magyar Királyság tartóztatta fel az ellenséget, és óvta ezzel a keresztény hitet és a hívőket. Most azonban a Török Birodalom a Magyar Királyság „ősi birtokát” hódítja (Rácországot), és arra készül, hogy „nem csupán Magyarországot, hanem az egész nemes keresztény világot a maga uralma alá” gyűrje. Ennek okán Vitéz úgy véli, hogy a fejedelmek Isten szent akaratát teljesítenék, és Isten példáját követnék (aki a „mennyekből leszállva ontotta drága vérét”), ha megvédenék a Magyar Királyságot és ezzel a kereszténységet.[311] Összességében azt mondhatjuk, hogy Vitéz a frankfurti beszédben a Magyar Királyság

és a kereszténység védelmét célzó szent háború mellett érvelt. Ez a gondolat adja a tartalmát a „kereszténység védőbástyája” ideológiának is, amelynek Vitéz ugyan elkötelezi magát, ám más néven említi („kereszténység védőpajzsa”).

A bécsújhelyi beszéd némileg más érvelési logikát követett, abban kisebb hangsúly helyeződött a Magyar Királyság és a kereszténység védelmére. Vitéz itt is azon a véleményen van, hogy szent háborút kell vívni a török ellen, ezt azonban kiegészíti gyakorlatiasabb érvekkel is, miszerint a háború szükséges is az önvédelemhez, és most nagyon kedvező alkalom kínálkozik a megvívására.

A Bécsújhelyen felvázolt szent háború alapgondolata, hogy a háborút a keresztény civilizációval szemben természetszerűleg ellenséges – barbár – ellenséggel szemben a keresztényi szeretetre (együttérzésre) alapozva kell megvívni. Ennek az ideológiának az egyik központi eleme a törökökről kialakított ellenségkép.

Az oszmán törököket Nyugat-Európában és a Magyar Királyságban eleinte, a 15. századdal bezárólag a katolikus egyház által tanított keresztény tanoktól elhajló, eretnek népnek tekintették (miként a más balkáni népeket is). A folyamatos érintkezés és diplomáciai kapcsolatok következtében azonban ez a kép átalakult, és a török a kereszténység üldözőjévé, az Antikrisztussá vált.

Eleinte az információhiány és a balkáni eretnek népeknek a török hadseregben való előfordulása azt a képet alakította ki a magyarokban, hogy a muszlimok a skizmatikusok (bizánciak, bolgárok, szerbek) és a bogumilok/patarénok (bosnyákok) mellett szintén az eretnekek egy csoportját képezik.[312] Az információhiány egy idő után oldódott, mivel többek között Magyarországi György (Georgius de Hungaria) (1422–1502) török fogságból való kiszabadulása után megírta és kiadta tapasztalatait (1481-ben). Az ő törökökről alkotott képe azonban még a korábbi állapotokat tükrözi. György szerint a török üldözéseitől az Oszmán Birodalomban élő görög keresztények egy része úgy igyekezett megmenekülni, hogy önként megadta magát, és a későbbiekben segítséget nyújtott a kereszténylüldözésben a törököknek. Azzal segítettek, hogy igyekeztek a kereszténylyeket rávenni arra, szintén adják meg magukat, és legyenek a törökök (rab)szolgái, mivel így megkímélik az életüket.[313]

A törökök törekvése ezzel párhuzamosan az volt, hogy a kereszténylyeket a saját befolyásuk alá vonják, ehhez Magyarországi György szerint kétféle módszert alkalmaztak. Egyrészt „erős igyekezet van bennük a keresztények rabul ejtésére”, ezért külön katonai kontingenst tartanak fenn, amelynek az a feladata, hogy betörjön a keresztény területekre, foglyokat ejtsen, és elhurcolja azokat.[314] A másik módszer, hogy a törökök arra törekszenek, hogy a keresztény területeket adófizetőikké tegyék, így csak akkor viselnek hadat a keresztények ellen, ha azok védekeznek ellenük. „Minden igyekezetükkel azon vannak, hogy elevenen foghassák el őket.”[315]

Azok a keresztények, akik – önként vagy kényszerből – a törökök „szektájának” hatalma alá kerülnek, megismerkednek a törökök hitvallásával. Ennek központi

dogmája, hogy „Isten az igaz, és Mohamed az ő nagyobbik prófétája”.[316] A probléma ezzel a hitvallással, hogy elismerve az egyetlen Isten létét annak az álcája alatt terjeszti az olyan elhajló nézeteket, mint a képmutatás, a rabszolgaság elfogadása (kapzsiság), a faragott képek megtagadása vagy a Szentháromság-tan elutasítása.

Ezáltal pedig a törökök a kereszténynek nem a testét, hanem a lelkét akarják megtörni. A török ugyanis nem kényszerrel fogadtatja el nézeteit a keresztényekkel, hanem „ördögien”, „hosszú időn át tartó szokással veszi el a szabad akaratot, miközben megtöri a szív szilárdságát, legyőzi az állhatatosságot, és akkora válságba borítja az ember értelmét, hogy megfertőzötten és legyőzötten végül is arra kényszerül, hogy gyalázatosan megtagadja azt a hitet, amelyért korábban kész volt meghalni”.[317]

Már a nikápolyi csata (1396) után megindult azonban az a fogalmi tisztázás, amely elvezette a kortársakat annak felismeréséhez, hogy a törökök egy másik vallás képviselői, és hitvilágukat nem a kereszténység fogalomrendszerén belül kell megérteni. Mivel a török gondolkodás- és viselkedésmód megértésére más fogalomrendszer nem akadt, ezért ezzel párhuzamosan a török a „főellenséggé” és a „keresztény hit ellenségévé” vált.[318]

Vitéz János Magyarországi György kortársa volt, aki azonban Györggyel szemben „a keresztény hit ellenségeként” gondolkodott a törökről. Vitéz szerint a török a szkítáktól származó barbár ellenség, akinek egyetlen célja a kereszténység elpusztítása:

> [O]lyan háborút javasolunk neked, Felséges Császár, amelyet a török ellenség már régen megindított a keresztény világ ellen, amikor előbb Ázsiába vonult a szkíták földjéről, majd behatolt Európába. Akkora hév fűti őt e háború viselésében […], hogy szemlátomást egyetlen napot, sőt egyetlen órát sem szívesen szalaszt el a keresztények pusztítása s a maga prédája nélkül. Valami párját ritkító kegyetlenség kelt benne különleges gyűlöletet Krisztus követői ellen.”[319]

A török ilyen módon nem csupán egy a keresztény eretnekek közül, hanem maga a „gonosz”,[320] aki nem sokban különbözik a Krisztust kereszten megfeszítőktől.[321] Vitéz így a törököket már nem csak a lelkek üldözőjeként érzékelte, hanem a testek üldözőjeként is. A török ugyanis a Balkánon előretörve, majd elfoglalva Konstantinápolyt elfoglalta, és megbecstelenítette a város templomait és a szentek kultuszait, rabszolgaságba vetette Görögország nagy részét.

Az így veszélybe kerülő és a már rabságba vetett kereszténye ket azonban a keresztény fejedelmeknek, a keresztényi szeretet alapján, kötelességük megvédeni és megszabadítani. Hiszen „ha szent dolog volt egykor megtéríteni a hitetleneket, hogy éljenek: nem még szentebb dolog lesz-e megoltalmazni a hívőket, hogy el ne pusztuljanak”?[322] Ha ezt a keresztény fejedelmek nem teszik meg, akkor nem jobbak, mint azok, akik Krisztust keresztre feszítették, azzal a különbséggel, hogy most nem Krisztus tulajdon személyét ölik meg, hanem a keresztény embereket.

Vitéz az univerzális keresztes ideológiát a kornak megfelelően kiegészítette olyan ideológiával, amellyel inkább a német császárnak a saját birodalma védelmére tekintő önérdekére kívánt hatni. Vitéz szerint ugyanis a megindítandó szent háború nemcsak a keresztényi szeretet alapján indokolt, hanem a szükség alapján is. A török ugyanis nem csupán a kereszténységet fenyegeti, hanem közvetve a császár tartományait is, azoktól már csak vagy a tenger, vagy Magyarország választja el.

Végül a két, első pillantásra nem feltétlenül harmonikus ideológiát Vitéz azzal boronálja össze, hogy feltételezi, a szent háború indítására az időpont most alkalmas is. A kor alkalmasságát abban látja, hogy a vezető keresztény fejedelmek hajlandók túllépni a pártoskodáson, és együttműködni egymással. Ezt bizonyítja számára, hogy a pápa, aki Vitéz értelmezésében a legfőbb tekintély birtokosa, már buzdított keresztes hadjárat indítására. A császár, aki pedig a legfőbb bíró és az egyház segítője, személyesen megjelent a bécsújhelyi kongresszuson. A többi keresztény fejedelem pedig „azon igyekeznek, hogy békés egyetértésben becsületes szövetségre lépjenek egymással".[323] Vitéz a pápa és a császár ilyen viszonyának a hangsúlyozásával a reformpápák és Clairvaux-i Szent Bernát elképzelését újította fel, amely szerint a keresztény társadalomban két kard van, a spirituális és a világi hatalom kardja, mindkettő az egyházé, azonban amíg a spirituális kardot maga az egyház forgatja, addig a világi hatalom kardjának a forgatásával a pápa a császárt bízza meg, hogy ő az egyház érdekeiben forgassa azt. Ezzel megvalósulhat a kereszténységnek az az egysége, amely Vitéz szerint szükséges a török elleni győzelem kivívásához.[324]

A beszéd végén Vitéz kitér a Magyar Királyságra is, azonban ebben a beszédben a Magyar Királyságnak csak az a szerepe, hogy felajánlja a segítségét a császárnak, illetve kéri a császárt a segítségnyújtásra. Ahhoz hasonlóan, ahogyan korábban a Magyar Királyság megvédte a német területeket és a kereszténységet, most „itt az ideje, hogy hálás viszonzásban részesítsék", és megvédjék őt magát. Segítség híján a Magyar Királyság sem lesz képes tovább folytatni mások védelmét.[325]

A népi keresztes háborús ideológia a Magyar Királyságban

A Konstantinápoly eleste utáni időszakban több próbálkozás is történt egy keresztes hadjárat megszervezésére, amelyek közül azonban egy sem jutott el a megvalósulásig. Az európai államok nem tudtak felülemelkedni az egymással szemben fennálló ellentéteiken, és nem tudták létrehozni a keresztény európai egységet. Ezzel párhuzamoson a keresztény ideológia is háttérbe szorult a realista gondolkodással szemben, és már sok esetben csak a szavak szintjén létezett. Az államok vezetői és vezető társadalmi rétege számára az univerzális keresztény értékek helyett az állami érdekek kerültek a középpontba.

Ezzel összhangban ismét átalakult a törökről alkotott kép is. Magyarországi György eretnekközpontú és Vitéz János barbárközpontú képét felváltotta az az elképzelés, amely

szerint a török csak egy másik állam, amellyel adott esetben szövetséget is lehet kötni. I. (Hunyadi) Mátyás 1480-ban kelt levele a realista politizálás keretein belül kereste a békés együttélés lehetőségét a török szultánnal. Mátyás ugyanis a közös származásra[326] és a közös érdekekre hivatkozott, és igyekezett a török szultán ambícióit más irányba terelni, hogy maga is más irányba, nyugatra tudjon tekinteni: „kölcsönös viszálykodások helyett könnyebb lenne más fejedelmek rovására bővítenünk a hatalmunk alatt álló területet".[327]

Mátyást követően, 1526-tól kezdve időről időre előkerült az az ötlet, hogy a Habsburg (központosító vagy egyéb) igényekkel szembeszállva a törökökre kell támaszkodnia a magyar politikának. Így tett először Szapolyai János, aki a mohácsi csatavesztést követően, Habsburg Ferdinánd hadaitól veszélyeztetve, elismerte a szultán hatalmát a Magyar Királyság felett. Cserébe a szultán elismerte őt magyar királynak, kezébe adta a Szent Koronát, és több alkalommal is hadjáratot vezetett a Magyar Királyság területére Szapolyai János király (1526–1540) „polgárháborús" ellenfele, I. (Habsburg) Ferdinánd (1526–1564) és hadai ellen.[328] A 16–17. század fordulóján Bocskai István is kereste a török szultán segítségét, aki még koronát is készíttetett, és küldött neki. A koronát Bocskai Lala Mehmed nagyvezírtől vette át a Rákos-mezőn, ahol egyben elfogadta a törökök támogatását a Habsburgokkal szemben. Ezt a koronát Bocskai nagy becsben tartotta, és *Testamentomi rendelés*ében arra intette az őt követő fejedelmeket, hogy ők is hasonlóan tekintsenek rá. Bocskai ugyanis arra kérte a török szultánt, hogy „a magyar nemzetséghez és az én hazámhoz, Erdélyhez, mutassa mindenben kegyelmes jóakaratját, ótalmazza, ne hagyja. És ha valami okon, az én atyámfiai őhatalmasságát vagy a Fényes Portát szükségekben idővel megtalálnák, a mi szolgálatunkért, légyen minden kegyelmességgel hozzájok."[329]

Mátyás viszonyulása a Magyar Királysággal szomszédos Török Birodalomhoz jól mutatja, hogy miként viszonyultak az európai uralkodók a törökhöz: sok esetben csak egy másik államnak tekintették, amellyel adott esetben szövetségre is lehet lépni (például a Francia Királyság vagy Velence). A törökről alkotott felfogás azonban a társadalom nem minden rétegében változott meg, és nem minden réteg idegenedett el az univerzális keresztény ideológiától. Ez a réteg a társadalom alsóbb rétege, a parasztság volt.

A 15–16. században a török fenyegetés élesedése, illetve a magyar nemesség szembeszállása azzal, olyan változást jelentett, amely nagy hatással volt a társadalom alsóbb rétegére is. Ennek megfelelően, miután a Török Birodalom élére aktívabb szultán – I. Szelim (1512–1520) – került, illetve a pápai trónt is aktívabb pápa – X. Leó (1513–1521) – töltötte be, 1514 áprilisában Bakócz Tamás esztergomi érsek és pápai legátus X. Leó pápa felhatalmazásával keresztes hadjáratot hirdetett a Magyar Királyságban. Bakócz várakozása az volt, hogy a keresztes hadba a parasztság köréből sokan jelentkeznek majd.

A hadjáratot az érsek nem kizárólag a népi keresztes hadra kívánta alapozni, azt csak a középső résznek szánta volna (esetleg a gyengébb harcértéke miatt csak a végvári őrségét kiegészítő erőnek). A népi had mellett a támadásban számított még a bal szárnyon az erdélyi vajda, a jobb szárnyon pedig a horvát bán seregeire. A népi sereg élére először egy Menyhért nevű rótamester került, akivel a had Pestről Mezőtúrra, majd Békésre vonult. Közben a had Nagytúron, Dózsa György aktív részvételével, összeütközött a helyi nemességgel. Békésre érve a had vezetője már nem Menyhért, hanem Dózsa György nándorfehérvári lovasparancsnok volt. Bakócz a nagytúri események hatására felfüggesztette a toborzást, majd leállította a hadjáratot. Dózsa keresztesei azonban tovább folytatták a dél felé nyomulást, és Nagylaknál legyőzték a csanádi püspök csapatait, majd Temesvár ostromába kezdtek. Júliusban itt ütközött meg velük az erdélyi vajda, aki legyőzte a kereszteseket. Az 1514-es keresztes hadjárat a török ellen szerveződött, azonban a szervezés és az útra kelés során a nemesség ellen fordult.

Az 1514-es népi keresztes hadjárat megítélése a 16. századtól kezdve két szélső pólus között változott. A 16. századi humanista szerzők parasztfelkelésnek titulálták, és mélységesen elítélték. A 20. század második felének szocialista szerzői pedig népfelkelésnek nevezték, és a későbbi társadalmi mozgalmak előszelét látták benne.[330] Egy harmadik álláspontot képvisel az az elképzelés, amely az eseményeket félrecsúszott népi keresztes hadjáratként állítja be.[331] Az alábbiakban ez utóbbi elképzelést mutatom be.

A 16. század eleji magyar népi keresztes ideológiát a népi keresztesek a ferences rend szerzeteseitől sajátították el, akik Bakócz érsek parancsára a keresztesek toborzását végezték. A ferences rendnek két nagy ága volt, a pápa felé hajló, intézményi engedelmességet hangsúlyozó konventualistáké, illetve a Bibliát annak szellemében értelmező, a jézusi tanításokhoz azok szellemében viszonyuló és az egyház hatalmát spirituális alapokra helyező obszervánsoké.[332] A néppel a kapcsolatot az obszervánsok tartották, így ők végezték a keresztes hadjárat pápai bullájának kihirdetését is.[333] Az obszerváns ferencesek azonban ideológiájukban igen közel álltak az eretneknek minősülő 13–14. századi spirituálisokhoz (Joachim Fiore [1135–1202] tanaihoz) vagy a 14–15. századi *fraticelli* mozgalomhoz (Petrus Olivi tanaihoz).[334] Az obszerváns ferencesek közvetítésével így Petrus Olivi tanainak az 1514-es népi keresztesek ideológiájára is nagy hatása volt.[335]

Olivi tanai a millenarizmus egyik formáját képviselték. A millenarizmus szerint Jézus földi királyságát nem Jézus és a feltámasztott keresztény mártírok hozzák létre, illetve alkotják majd a jövőben, hanem az ezen a világon szenvedő hithű és szegény sorsú keresztények, akik ezáltal biztosíthatják a maguk számára a megváltást. Olivi szerint az egyház történetét kétféleképpen lehet szakaszolni, egyszer hét szakaszra, és egyszer három szakaszra. A hétszakaszos felosztás szerint az ötödik szakasz a 8–12. század

közötti szakasz, amelyet az egyház morális hanyatlása jellemez; amely után következik a hatodik szakasz Joachim Fiore és Assisi Szent Ferenc munkásságával, a ferences rend megalakulásával és az eredeti jézusi gondolatok morális tartalmához való ismételt ragaszkodással. A hetedik, utolsó szakasz az egyház morális megújulásának megkoronázása, a mennyei Jeruzsálem földi megvalósulásának időszaka, amely az Antikrisztus (a pápaság és az azt támogató világi hatalmasságok) halálával veszi kezdetét. A háromszakaszos egyháztörténet szerint az első szakasz az Atya kora volt, a második a Fiúé (Jézusé), a harmadik pedig a Szentléleké, amelyben Szent Ferenc tölti be azt a szerepet, amelyet az előbbiben Jézus. Amíg az első szakaszt az *Ótestamentum* szó szerinti értelmezése jellemezte, a másodikat az *Újtestamentum* szó szerinti értelmezése, addig a harmadik szakaszt a *Biblia* spirituális értelmezése jellemzi. Olivi szerint a hetedik, illetve a harmadik korszak spiritualitására a szegénység és az alázat, illetve az azokból eredő szeretet, hit és buzgó elhivatottság lesz a jellemző.[336]

Olivi elképzelései között szerepelnek azok az elemek, amelyek a társadalom szegényebb rétege számára vállalhatóvá tették a keresztes hadjáratban való részvételt. Az Olivi-féle millenarizmuson alapuló népi keresztes ideológia ugyanis azt ígérte a parasztoknak, hogy a szegény és buzgó keresztény emberek számára már ezen a földön elérhető a megváltás, és megalapítható a mennyei Jeruzsálem. A népi keresztesek azonban azzal szembesültek, hogy a nemesek nem engedték el őket a keresztes hadjáratba, mert tavasszal és nyáron betakarítási munkákat kell végezni, vagy megadóztatták őket, esetleg le is állították a keresztesek toborzását és a keresztes hadjáratot. Ezt úgy értelmezték, hogy a nemesek és az egyház meg szeretné akadályozni azt, hogy ők megszerezzék a megváltást. A nemesek és az egyház így a kereszténység ellenségévé vált, akárcsak a törökök.

A népi keresztes hadjárat így soha nem volt parasztlázadás vagy népfelkelés, hanem mindig is népi keresztes hadjárat, amely azonban egy idő után az eredeti célokhoz képest félrecsúszott. X. Leó bullája a keresztes hadjáratot a pápa által meghirdetett szent vállalkozásként határozta meg, mert az a kereszténység ellensége, a török ellen irányult; az abban részt vevők jutalma a teljes bűnbocsánat; aki pedig akadályozza, arra kiközösítés és kárhozat vár.[337] A félrecsúszott keresztes hadjárat – toborzáshoz elkészített – programját tartalmazó ceglédi kiáltványban a hadjárat továbbra is szentként jelenik meg, amelyre azonban nem a pápa, hanem Isten hatalmazta fel a résztvevőket, és amelynek célja nem a kereszténység ellenségének a legyőzése, hanem az, hogy megbüntessék azokat, akik akadályozni kívánják az eredeti célt.[338] A népi keresztes hadjárat ezzel vesztett szent jellegéből, hiszen azt a kezdeti igazolást, hogy „a kereszténység ellenségének az elpusztítása”, lecserélte arra a másik igazolásra, hogy „a kereszténység ellensége elleni harc akadályozóinak a megbüntetése”. A háború ideológiájában a szent jelleg mellett ezzel megjelent az igazságosság fogalma.

Összegzés

A szent háborús ideológia a 11–16. század közötti keresztény középkor legelterjedtebb ideológiája volt. A Szent Ágoston és Luccai Anzelm elképzelésein nyugvó alapgondolat, hogy a megváltás háborúval is elérhető, mind a nem katolikus keresztények, mind pedig a katolikus keresztények számára. A közös jellemző mellett számos formában fordult elő, így megkülönböztethetjük a politikai (ezen belül eretnekellenes, pogányokat térítő és pápai politikai változatokat), hivatalos-egyházi, császári (királyi), nemzeti és népi változatait. Ezek a változatok megtalálhatók Nyugat-Európában és a Magyar Királyságban is.

A magyar szent háborús ideológia politikai változata a bogumil és patarén eretnekek, illetve a balkáni skizmatikus államok ellen irányult, illetve a kunok, a litvánok és a tatárok megtérítését tűzte ki célul. Az egyházi-hivatalos ideológia a keresztes hadjáratok ideológiája volt a Magyar Királyságban is. Ennek keretében a magyar királyok támogatták a békés szentföldi zarándoklatot és a 11–12. századi keresztes hadjáratokat. A 13. században a magyar uralkodó vezetett hadjáratot a Szentföldre. A 13. század végével, de főként a 14. század második felében a keresztes hadjáratok jellege megváltozott. A Szentföld felszabadítása helyett a 14. században a hadjáratokkal már csak azokat a feltételeket igyekeztek megteremteni, amelyek mellett a Szentföldet is meg lehet célozni. Ezek a hadjáratok egyre inkább nemzeti ideológiával rendelkeztek, amennyiben egy-egy királyság szerepét emelték ki a törökök elleni támadásban, illetve egyre inkább a védekezésben (bár ezzel párhuzamosan megfogalmazták a keresztény császár egész világra kiterjedő legfőbb hatalmára való igényt). Ebben a Török Birodalommal való szomszédsága miatt a Magyar Királyság és a területeiket a Szent Korona-eszme segítségével egységesítő magyar királyok is központi szerepet kaptak. Végül, a népi keresztes hadjáratok egyikét szintén a Magyar Királyság területén szervezték meg a korszak legvégén, a 16. század elején. A szent háborús ideológia magyar változatai jellegükben nem különböztek a nyugat-európai változatoktól, csak kisebb eltérések voltak. Ennek oka a közös keresztény kultúrában keresendő.

Az istenítéleti ideológia a keresztény középkorban

A második tárgyalt középkori ideológia a kora középkor jellemző háborús gondolkodása, az istenítéleti ideológia. Ebben az ideológiában az „Isten ítélete” vallásos fogalomnak éppolyan központi helye van, mint az igazságosság fogalmának. Ez az ideológia ezért, kizárólag ebben a tekintetben, kevésbé ápol szoros viszonyt a vallással, mint a szent háborús ideológia.

Az istenítéleti ideológia Nyugat-Európában: Sevillai Izidor

A kora középkorban jelentős szerepre szert tevő keresztény háborús ideológia az istenítéleten alapuló ideológia, vagy más néven a *iudicium dei* ideológiája volt. Az istenítéleten alapuló ideológia a kora középkori keresztény-germán királyságok tipikus háborús eszméjének mondható. Előzményei megtalálhatók a germán politikai-teológiai gondolkodásban és a kora keresztény gondolkodásban. Kifutása pedig az érett középkorig tart, és megfigyelhető a pápa és a császár 11. századi küzdelmeiben és a keresztes háborúkban is.

Az alapeszme: Isten a világ kormányzója

Az ideológia alapja az az elképzelés, hogy Isten a világ teremtője, fenntartója és aktuális kormányzója. A kormányzást a kora középkorban igazságszolgáltatásként, azaz ítélethozatalként fogták fel: Isten az emberek korábbi és jelenbeli cselekvéseit a jelenben megítélve határoz felőlük, megbünteti vagy megjutalmazza őket. Jól szemlélteti ezt az Isten, az ember és a világ közötti viszonyt a korszak végének egyik történetírója, Raoul Glaber (985–1047), aki a *Historiarum libri quinque* (Öt történeti könyv) című munkájában így ír:

> „Az Úr szenvedésétől számított ama ezres évben, amely az említett csapás nyomorúságait követte, az esőzések megszűntek, és az Isten jóságának és irgalmának ránk tekintése folytán az ég vidám orcával kezdett tündökölni. Kedvező szelek fújtak, hirdetve szelíd békéje által a Teremtő nagylelkűségét. Az egész föld vidám zöldbe öltözött, s termésének bőségével teljesen előzte az ínséget. Ekkor kezdtek először Aquitania részein a püspökök, apátok és az egész népből a szent vallás ájtatos férfiai gyűléseket tartani, amelyekre sok szent testét és számtalan ereklyetartót vittek el. Ezután az arles-i és lyoni tartományokban, majd egész Burgundiában, egészen Franciaország határáig, az összes püspökségekben kihirdették, hogy az egész ország főpapjai és előkelői tartsanak zsinatokat a béke és a szent hit megújítására.”[339]

A gyűléseket Glaber szerint azért hívták össze, hogy ne essen meg még egyszer az, hogy természeti katasztrófák sújtják a lakosságot, amelyek okának Istent tételezték fel. A gyűlések fő célja így a kegyes élet fontosságának a hangsúlyozása volt abból a célból, hogy azzal hatással legyenek Isten ítéletére. A háttérben dolgozó elképzelés az volt, hogy a természeti katasztrófákkal Isten azért sújtja az embereket, mivel ők nem jeleskednek a kegyes élet vitelében. A kegyes élet alapvetően a békés, rendezett és harmonikus életet foglalta magába, amellyel a feltételezés szerint befolyásolni lehet Isten ítéletét.[340]

Az isteni világkormányzás fogalmának eredete megtalálható a germán királyságokban és a keleti kora keresztény elképzelésekben,[341] ám legmarkánsabban az ószövetségi zsidó gondolkodás tükrözte. Az istenítéleti ideológia alapvető ószövetségi eszméje, hogy „az ítélet Istené”.[342] Az ókori zsidó ítélkezésfogalom magába foglalja az uralkodást, a hagyományok betartatását,[343] illetve legfőképpen a különböző felek közötti vallási-jogi megkülönböztetést (diszkriminációt). A megkülönböztetést végző bíró (Jahve) két fél konfliktusában elkülöníti egymástól a kegyeset és az istentelent, azaz igazságot mond, valamint igazságot is tesz a konfliktusban: az istentelent megbünteti,

a kegyes igényének pedig helyet ad. Ószövetségi környezetben az isteni ítélet a gyengék, az elesettek és a védtelenek segítségeként, isteni kegyelemként – megváltásként – vagy a bűnösöknek isteni haragként jelenik meg: „Törekedjetek igazságra, térítsétek jó útra az erőszakoskodót! Védjétek meg az árvák igazát, képviseljétek az özvegy peres ügyét!”[344] Az ítélet a tökéletes igazságosságot fejezi ki, az ellen nem lehet fellebbezni. Azt minden esetben Isten hozza, és éppúgy nyilvánvalóvá válhat Isten közvetlen tette által, mint az ítélet közvetítőjeként felhasznált ember vagy nép tette által.[345] Az ítélet alanyai lehetnek népek vagy egyének, az egyének esetében pedig egyes egyének vagy minden egyén. Az érintett egyént az ítélet elérheti már a jelenben, vagy – az újszövetségi gondolat szerint – csak az idők végével (az utolsó ítélettel), esetleg a végső ítélethez vezető folyamatban.[346] Az ítéletnek minden esetben célja a megítéltnek az ő javára való megjavítása, amiként a szerető apa megítéli (és jutalmazza vagy bünteti) a gyermekét, azaz az isteni ítélet az isteni szeretet kifejeződése is egyben.[347]

A keleti (köztük a zsidó) istenképek, a görög államelmélet[348] és a kereszténység együttesen alakították ki a keleti kereszténység állam- és háborúelméletét. Az elmélet először Kaiszareiai Euszebiosznak (265–339) a Nagy (I.) Konstantin (272–337) római császár számára írt orációjában jelenik meg.[349] Euszebiosz szerint a császár földi hatalmát Isten szuverén hatalma igazolja, mert a földi császár szerepe és hatalma tükrözi a kozmikus uralkodó – Isten – szerepét és hatalmát. A tükrözés annak köszönhető, hogy a tökéletességben hasonlóság áll fenn a császár és Isten között. Isten legfőbb célja az emberiség megváltása, hozzá hasonló a Logosz, amely által meg lehet ismerni Istent. Istent transzcendens volta miatt nem lehet szóval és gondolattal megismerni, ezért van szükség a Logoszra, aki a „kifejezett értelem”, Isten fia, Krisztus, és ezért hasonlatos Istenhez. A Logoszhoz hasonlatos a császár, aki lelkében hasonul a Logosszal, és akinek a célja ezért szintén az emberiség megváltása a királyi erények gyakorlásával. Amennyiben a császár jól végzi a dolgát, akkor a nép már a földi élete során a megváltás állapotába kerül, és így a földi birodalom harmonikussá válik a kozmikus birodalommal. A császár egyszerre pap és világi uralkodó, akinek az „isteni” és politikai feladatai közé tartozik: a Logosz értelmezése és a vallás tanítása a nép számára; a harc a látható fizikai és a láthatatlan spirituális ellenséggel szemben (azaz a barbárokkal és a többistenhittel szemben); illetve az igazságos politikai rend fenntartása és létrehozása a meghódított területeken. Az igazságos politikai rend mintája az isteni uralkodói rend, amelyben egy uralkodó van (Isten, császár); az uralom alapját nem a törvények jelentik, hanem Isten, a Logosz, illetve az azt interpretáló uralkodó; az uralom célja az emberiség megváltása; az uralom formája a harmónia és a kozmikus birodalom Logoszával való egyezés létrehozása a földön. A harc és a politikai rend biztosítása szent háborúk viselésével lehetséges, amelyben Isten győzelemre segíti a császárt és hithű katonáit. Euszebiosz a következőképpen foglalja össze Konstantin Milvius hídi csatáját (312):

„Azok, akik háborút vívtak az Egyetemes Uralkodóval szemben, isteneik száma miatt váltak bátorrá, erős katonai erővel támadtak és törtek előre az erőtlen halottak fantomjai mögött. A császárt azonban megerősítette a hit, és az ellenség sokaságával szemben csatasorba állította a Védelmező és Életadó Jelet, ami pajzsként védelmezett a gonosszal szemben, és megszerezte a győzelmet az ellenség és a szellemek felett is. Ezután jó végkifejletként a császár hálaadó imát rendelt el a győzelem okának."[350]

Az idézet értelmében a császár ellen viselt háború egyben Istennel szemben viselt háború, amelyben Isten győzelemre segíti az Istennek elköteleződött hithű császárt, aki cserébe hálaadással fordul Isten felé.

Isten vagy az istenek által kormányzott világhoz való alkalmazkodás egy hasonló stratégiája a germán népek stratégiája. A germánok mindig is igyekeztek alkalmazkodni isteneik akaratához, aminek egyik formája az volt, hogy igyekeztek előre kipuhatolni az istenek akaratát. Tacitus római történetíró (56–120) tanúsága szerint a germánok az előjelek kutatásának és a jóslásnak többféle módszerét használták, azt is, amellyel „a súlyos háborúk kimenetelét szokták kipuhatolni. Abból a törzsből, amellyel háborúskodnak, valahogy foglyot ejtenek, és párviadalra kényszerítik kiválasztott honfitársukkal – mindkettőjüket hazai fegyverzetben: ennek vagy annak a győzelmét előzetes döntésnek fogják fel."[351] Tacitus tanúsága szerint ez a germán szokás a Kr. u. 1–2. század fordulóján jellemezte a germánokat, azonban a szokás később is életben maradt.

Tours-i Gergely (538–594) *Korunk története – A frankok története* című munkájában egy részben hasonló esetről számol be. Hispániában konfliktus támadt a vandálok és a szvébek/alemannok között, amelyet úgy rendeztek, hogy kiállítottak egy-egy harcost, akik megmérkőztek egymással. A vandál harcost legyőzték, így a vandálok alulmaradtak a konfliktusban. Tours-i Gergely elbeszélésében a seregvezérek indoklása szerint azért volt célszerű így rendezni a konfliktust, mivel így meg lehetett kímélni a seregeket, amelyek egyaránt a germán népek közé tartoztak.[352] Az egyszemélyi párbaj intézménye így ebben a csatában is megvolt, hasonlóan a tacitusi beszámolóhoz, azonban amíg Tacitusnál a párbaj az istenek akaratának a kipuhatolására szolgált, addig Tours-i-Gergelynél a cél az erőkkel való takarékoskodás, esetleg a közös germán vér ontásának a lehetőség szerinti kerülése volt.

A személyközi párbaj egy harmadik példáját találjuk a korai középkorban Gundobad (452–516) burgund király szokásjogi törvénykönyvében, a *Lex Burgundionum*ban. A törvénykönyv tanúsága szerint két fél konfliktusa eldöntésének egyik módja az volt, hogy szemtanúkat kerestek, akik esküvel tanúsították valamelyik fél igazát. A törvénykönyvben a király azonban azt írja, számos szemtanúról derült ki, hogy hamisan esküdött, azaz olyanról tanúskodott, amit nem látott. Az ilyen eseteket a király azzal igyekezett felszámolni, hogy párbaj általi istenítéletet írt elő az ellenoldali szemtanúk között. Amelyik szemtanú a párbajban nyert, az Isten ítélete miatt nyert, így az ő tanúskodása számított igaznak, a vesztesé pedig hamisnak (amiért pénzbüntetést kellett fizetnie).[353]

A germán párbaj eddig tárgyalt eseteit az jellemzi, hogy két egyén között zajlottak, a seregek megóvása végett, illetve az isteni akarat előrejelzése vagy jelzése végett. A párbajnak az utóbbi formáját istenítéletnek nevezzük, amely által Isten igazságot tesz a felek között. Az igazságtétel Isten mindentudásának köszönhetően a tények ismeretéből fakad. Az emberi oldalról nézve azonban annak igazságossága az isteni döntési folyamatban mint megbízható eljárásban áll, nem abban, hogy Isten az igazságot bizonyító tényekre hivatkozik (bizonyít). Az istenítélet ezért nem a tartalmi (szubsztantív) igazságosság, hanem az eljárási (procedurális) igazságosság egy formája, amely az eljárás sajátos jellege által képes igazságot szolgáltatni.

Az istenítélet ideológiája

A kora középkorban az istenítélet „módszerének" számos formája volt gyakorlatban.[354] Az egyik esetén a párbajozást nem csupán két egyén között alkalmazták, hanem két nép között, háborús ideológiaként. Ekkor szintén arról volt szó, hogy Isten igazságot tesz két, konfliktusban álló oldal között, csakhogy a konfliktusban nem egyének, hanem népek, országok vagy valamilyen más közösségek álltak egymással szemben. Első pillantásra elég nagy különbség látszik az egyének közötti és a közösségek közötti istenítélet között. Érdemes azonban megjegyezni, hogy a népek, országok és általában a kora középkori közösségek szervező eleme a közösség vezetőjének a joghatósága, vagy másként fogalmazva személyes szuverenitása volt, és nem valamilyen terület (mint manapság az államterület) vagy a közösségi tagság (mint manapság az állampolgárság). Ennek megfelelően, a népek, országok vagy egyéb közösségek közötti konfliktus is elsősorban a vezetőik közötti konfliktus volt, és nem a tagok vagy az egy területen élők konfliktusa.

Mindenesetre, az istenítéletre mint háborús ideológiára való hivatkozással találkozunk a kora középkori és érett középkori szövegekben is. Nézzünk néhány példát! Tours-i Gergely, a frankok krónikása így ír az előbb is idézett munkájában, ahol Klodvig (465–511), a katolikus keresztény frankok királya II. Alarikkal (484–507), az ariánus keresztény gótok királyával harcol: „Eközben Klodvig király a vouillé-i mezőn, Poitier városától tíz mérföldre megütközött Alarichal, a gótok királyával. […] A gótok – szokásuk szerint – megfutamodtak, és az Úr segítségével Klodvig királyé lett a győzelem."[355] Egy másik példa a Karoling-korszakból Nithard (795–843) *Historiarum libri quattuor* (Négy történeti könyv) című munkájában található, abban a részében, ahol az I. (Jámbor) Lajos (778–840) halála utáni, a gyermekei között az örökösödés miatt kitört polgárháború leírása szerepel, amelyben II. (Német) Lajos és II. (Kopasz) Károly Lothár ellen fordultak, és legyőzték őt a fontenoy-i csatában (841). A csatát követően a püspökök a következőképpen vélekedtek a csata és a győzelem igazságosságáról: „A püspökök nyilvános gyűlése úgy találta, hogy Lajos és Károly kizárólag az igazságért és a jogosságért harcolt, amint azt az Isten ítélete is nyilvánvaló tette. Ennek okán mindenki, aki parancsolt vagy engedelmeskedett, úgy

gondolhat magára mint Isten eszközére […].”[356] A harmadik példa az Altaichi évkönyvek beszámolója III. Henrik (1017–1056) német-római császárnak a magyar király, Aba Sámuel (1041–1044) elleni hadjáratáról és a ménfői csatáról (1044). Az évkönyv ezen passzusa nem csupán az istenítéleti ideológiát alkalmazza, és nem csupán Isten ítélethozó képességére utal, hanem a tényekre is támaszkodó igazságos háború elméletét is (a lázadás tekintetében). A Henrik szemszögéből íródó évkönyv szerint Aba és Henrik

> „megegyeztek abban, hogy fegyveres harcot vívnak, s megállapodtak a harmadik napban, amelyen azután Isten ítéletének meg kellett mutatkoznia. […] [A magyarok arra] készültek fel, hogy a mi kis seregünket csapataikkal mindenfelől bekerítik, s ily módon a mieink közül senki sem lesz képes – még futással sem – elkerülni a halált. Isten azonban, aki semmit sem hagy büntetlenül abból, amit szemével jogtalannak lát, az igazságot ítéletté változtatva azok minden igyekezetét meghiúsította, s amit csak a mi ártalmunkra elhatároztak, mindaz saját elveszejtésükre szolgált. Az is méltó volt Isten ítéletéhez, hogy a királyoknak ezen felindulása nem csendesedett le előbb, mielőtt azoknak sok vére őt ki nem engesztelte, akiknek haragja miatt az kezdetét vette, mivel – miként az igazság mondja – aki kardot ránt, kard által vész el. A széles földkerekségen élő többi nép számára is a királyok királya rajtuk keresztül méltóztatott példát adni arra, hogy vezetőiket, de kiváltképpen a királyokat tisztelni kell, mivel nincs más hatalom csak az Úrtól.”[357]

Végül, a keresztes hadjáratok alatt is találunk hivatkozásokat az istenítéletre mint háborús ideológiára. Az első keresztes háborúban az antiochiai csatáról (1098) beszámoló Névtelen Krónikás *A frankok és a többi jeruzsálemi zarándok tettei* című munkájában számontartotta a perzsa királynak a kereszténységhez intézett beszédét, amelyben a csatát mint istenítéletet fogta fel (bár magát a kifejezést nem említette):

> [A] perzsák királya bejelentette, hogy Mindenszentek ünnepén fog ellenünk harcolni, és kijelentette, hogy ha nyer, akkor a babilóniai királlyal és számos más pogány királlyal együtt folytatni fogja a keresztények elleni küzdelmet; megesküdött azonban, hogy ha vereséget szenved, akkor ő és a vele együtt harcolók felveszik a keresztséget.”[358]

Ebben a szövegben a burgundiai törvénykönyv logikája fedezhető fel, azaz hogy a perzsa király hitet tett istene mellett, de amennyiben az istenítéletként felfogott csatát elveszíti, akkor azt úgy tekinti, mint ami a hitének a hamisságát bizonyítja, ezért megköveti a kereszténységet, és felveszi a kereszténységet.

Az istenítéleti ideológia elméletéről a korszakban nem írtak hosszú értekezéseket, azonban a példák után érdemes megvizsgálni az elmélet két forrását. Az első Sevillai Izidornak (556–636) a *Sententiae*ban (Tételekben), az *Etymologies*ban (Etimológiákban) és *A gótok, vandálok és szvévek története* című munkájában megjelenő elképzelése.[359]

Az istenítéleti ideológia alapja Sevillai Izidor politikai ideológiája. Eszerint Krisztus az örök király és pap egyszerre, és az egyház, a megkeresztelkedett emberek összessége a teste. Ezzel az egységes isteni birodalommal nem szükségképpen kell együtt járnia egyetlen, egységes földi birodalomnak, hanem a politikai entitások tekintetében a kereszténységet a kereszténység-germán népek királyságai alkotják, együtt. A királyságokat, amelyek az egyház „sejtjei”, a királyok vezetik. A királyság Isten

ajándéka a királynak, akinek ezzel együtt járó felelőssége az alattvalókról való gondoskodás. A királyoknak igazságosnak kell lenniük az alattvalókkal, mind a keresztény eszmék, mind a helyi szokásjog értelmében. A király így egyszerre pap és a helyi társadalmi elit tagja is. A királynak ezen túl kegyesnek is kell lennie a népéhez, ami az igazságossággal az ítélkezésben együtt járó túlzott szigorúság korlátozása. Az alattvalóknak ezzel párhuzamosan az engedelmeskedés az Istentől rendelt feladata. A királynak, jó példával elöl járva, erényesnek kell lennie, de erőszakkal megelőzheti az istentelenségeket, és törvényei segítségével kiterjesztheti az igazságos és kegyes élet általa is követett mintáit. A háborúk fontos eszközei a királyságok alapításának és kiterjesztésének.[360]

Sevillai Izidor említi az igazságos háború fogalmát is, és definiálja is azt. A definíciót Cicerótól veszi át: „Az a háború igazságos, amelyet formális deklaráció után vívnak, azért, hogy visszaszerezzék az elvett dolgot, vagy hogy elhárítsák az ellenség támadását."[361] Ez a definíció önmagában még csak a római *iustum bellum* elméletének az ismeretét és elfogadását jelzi. A 12. század közepén Gratianus azonban a következő mondatokkal kiegészítve hozta ugyanezt a definíciót, a kiegészítést is Sevillai Izidornak tulajdonítva: „Egy bírót azért hívnak bírónak, mert kijelenti az igazságot a népnek, vagy azért, mert igazságosan dönt. Igazságosan dönteni annyi, mint igazságosan ítélkezni, mivel az nem lehet bíró, akiben nincs igazságosság."[362] Ez a kiegészítés, amelyet Gratianus összefüggésbe hozott az igazságos háború fogalmával, és amely az ítélkezés eredményének az igazságosságát az ítélkező igazságosságából vezeti le, szintén megtalálható Sevillai Izidornál, pár oldallal a cicerói definíció után.[363]

A két rész Gratianus általi összekombinálása azt jelzi, hogy a 12. században Gratianus úgy gondolt Sevillai Izidorra, mint az istenítéleti ideológia egyik prominens képviselőjére. Ez az ideológia alapvetően Isten ítéletein nyugszik, amelyek az időben visszafelé igazolják egy király életét (benne az általa vállalt háborúval), illetve az általa vezetett nép életét (a király bűnös életének az oka ugyanis a nép bűneiben keresendő).[364]

Sevillai Izidor általánosságban és példákat hozva is bemutatja, hogy a király tetteinek helyességét (és az általa vezetett nép életének erényességét) Isten megítéli.

> „Az isteni ítélet kétféle: az egyikben az emberi lények megítéltetnek most és a jövőben; a másikban most ítéltetnek meg azért, hogy azon a helyen már ne ítéltessenek meg. Ezért némelyek számára az időbeli büntetés elegendő a megtisztuláshoz, mások számára azonban a kárhozat most kezdődik, de a befejezése csak azon a jövőbeli helyen várható."[365] „A királyokat azért hívják »király«-nak, mert igazságosan kell cselekedniük. Ezért a királyi cím csak a helyes cselekedetekkel tartható fenn, bűnök elkövetésével elveszik."[366] „Az emberek, akik bűnt követnek el, félnek a bírótól, és a bűnök elkövetésétől a törvények tartják vissza őket. A királyokat azonban csak az Istentől való félelem és a pokoltól való rettegés tartja vissza."[367]

Isten tehát a jelenben mindig megítéli a helyes és a helytelen, az igazságos és az igazságtalan tetteket. Ez alól a királyok tettei és élete sem kivétel. Amennyiben a király igazságtalanul cselekszik és igazságtalanul él, azaz zsarnok, akkor ellene

az alattvalók nem léphetnek fel, hanem Isten ítélkezik felette, és bünteti meg, adott esetben az egész népével együtt.[368]

Ilyen büntetés volt Attila és a hunok támadása a keresztények ellen, akik „Isten haragjának ostorai, és Isten valahányszor haragra gerjed a hívők ellen, velük ostoroztatja őket, hogy a csapásokon okulva tartóztassák meg magukat a bűnös földi vágyaktól, hogy elnyerhessék a mennyei örökséget".[369] Hasonló logikán alapult az a büntetés, amelyet Isten Agila gót királyra (549–554) mért ki. Agila háborút indítva Córdoba városa ellen megsértette a katolikus vallást, mert meggyalázta Szent Acisclus vértanú nyughelyét. Még a háborúban azonban „utolérte a szentségtörőknek méltán kijáró büntetés. Lesújtott rá a bosszú e háborúért: elvesztette fiát serege nagy részével együtt és mérhetetlen gazdagságú kincstárát is."[370] Agila a vereség után ráadásul polgárháborúba is keveredett, amelyben az ellene összefogók meggyilkolták.

A tárgyalt ideológia egy másik megfogalmazása Bernónak, a reichenaui kolostor apátjának (1048-ig) a III. Henrik német császárhoz írott levelében található (a levél apropója a császárnak Aba Sámuel magyar uralkodó felett a ménfői csatában, 1044-ben aratott győzelme):

> „Valóban a békesség fiai vagytok, és ezért a béke […], szívetekben nyugszik, úgyhogy rólatok találóan lehet mondani: szívetek szálláshelyén a könyörületesség és az igazság találkoznak […]. Az új kegyelem irgalma és a törvény megőrzésének igazsága egymással kölcsönösen találkozva rendelkezéseiket bennetek erősítette meg […]."

Ezzel egybehangzót tanít az apostol, mondván: „Kövessétek a békét és az életszentséget, ami nélkül senki nem látja meg az Urat. Mivel ezt késlekedés nélkül teszitek, és Krisztust hordozzátok testetekben, általa harcolva mindenütt győzedelmeskedtek, s a győzelem koronáját viszitek haza, úgy, hogy a reátok bízott néppel együtt hallhassátok az Úrtól: Az Úr harcol majd értetek, s nektek nem lesz semmi dolgotok."[371]

Az idézetben Isten beavatkozásának az a feltétele, hogy Henrik „Krisztust hordozza a testében", azaz kegyes életet éljen. Ez a kegyesség és az igazságosság izidori elvárásával van összhangban, amelyet végül Berno a békére való törekvéssel azonosít. Ez utóbbi nem állandó része az istenítéleti ideológiának, hanem a 10–11. századi békemozgalmak következményeként került előtérbe. Így a szöveget a békére való kiemelt hivatkozástól eltekintve érdemes olvasni, amelynek a jelentése így az, hogy: az uralkodó kegyes és igazságos életvitele elősegíti Isten támogató beavatkozását. Másként fogalmazva: amennyiben az uralkodó képes az isteni kegyelem és igazságosság mintájátra élni és kormányozni a birodalmát, akkor Isten pozitívan fogja megítélni a tevékenységét, és segít neki.

Az istenítéleti ideológia fontos része, hogy azt a felet tekinti az igazságos háborút folytató félnek, amelyik a csatát megnyeri, mivel a csatát csak isteni segítséggel, Isten ítélete által lehet megnyerni. Berno is a ménfői csata után írta a fenti levelét. Mi alapján ítél azonban az Úr? Természetesen adódik az a válasz, hogy a tények alapján, azaz hogy

melyik félnek van igazságos oka a háború vállalására. Bizonyára olyan esetekben is alkalmazták az istenítéletek „módszerét”, amikor egyben azt is gondolták, hogy valamelyik fél tényszerűen igazságtalanul cselekedett, például elvette azt, ami a másé. Ugyanakkor, a kora középkori szövegek szerint az istenítélet azt a felet részesítette előnyben, aki általában, azaz a csata előtt, alatt és utána is igazságos és kegyes életet élt. Ezzel összhangban az ideológia azt a felet részesítette hátrányban, vagy más szóval büntette, aki istentelen életet élt. Tours-i Gergely korábban idézett történetében így számolt be Klodvig király reakciójáról egy harcosának tettére, aki erőszakkal vette el egy szegény ember szénáját a Szent Márton védőszent által védelmezett Tours területén: „De miután erőszakkal vitte el a szegény szénáját, az ügy a király elé került, mire annál is gyorsabban, mint ahogy elmondták, karddal megölte ezt az embert, és így szólt: »S hová lesz a győzelem reménye, ha megsértjük Szent Mártont?«. Ez elég volt a hadnak ahhoz, hogy semmi mást ne vigyenek el a vidékről.”[372] A bizánci történetíró, Prokopiosz (500–562) a vandál háborúkról szóló művében hasonló történetet írt le: a bizánci sereg két masszaget (nem görög) katonája részegen összeverekedett a katonai táborban egy harmadikkal, mert az kinevette őket; a verekedésben végül a két katona megölte az őket kinevetőt. A dologból nem lett volna semmi, mivel a masszagéták között a tett nem számított büntetendőnek, és a masszagétákra a görög jog nem vonatkozott (amelyben viszont a tett büntetendő volt). Azonban a bizánci hadvezér, Belizár összehívta a sereget, és beszédet tartott arról, hogy a táborban fenntartott igazságosságnak fontos szerepe van a hadi győzelem megszerzésében, mivel a háború kimenetele nem csupán a hadsereg erejétől és bátorságától függ, hanem attól is, hogy Isten hogyan ítéli meg a hadviselést és a katonák viselkedését. Istent az igazságos viselkedéssel lehet meggyőzni.[373]

Az istenítélet így befolyásolható volt a kegyes és igazságos életvitellel (vagy annak az ellenkezőjével). A befolyásolás egyik módja az uralkodó kegyes élete, elsőként megtérése volt. Ennek legfontosabb mintáját I. (Nagy) Konstantin császár szolgáltatta, amikor a 312-es Milvius hídi csata előtt a hadi lobogóra a napszimbólum mellé felvarratta a kereszténység szimbólumát, a Chi-Rhót, és megtért.[374] Hasonló leírást őrzött meg Tours-i Gergely is Klodvigról, aki az alemannok elleni csata során tért meg:

> [í]gy fohászkodott: »Jézus Krisztus, akiről Klotild azt mondja, hogy az élő Isten fia vagy, akiről azt vallják, hogy segítséget hozol a szenvedőknek, és győzelemre viszed a benned bízókat, a Te segítségedet kérem, hogy ha ellenségem fölött győzelmet juttatsz nekem, […] hinni fogok benned, és megkeresztelkedem a nevedben. […] Most hát Téged hívlak, benned szeretnék bízni, hogy kiragadtassak ellenségeim kezei közül«.”[375]

Ebbe a sorba illeszkedik az első keresztes hadjárat kapcsán említett perzsa király beszéde is. Természetesen, a megtérésen túl is volt lehetősége a királyoknak kegyes viselkedéssel Isten kedvében járni, a legelterjedtebb ilyen viselkedés a monostoralapítás volt a korábban arra letett eskü vagy a győztes csata helyszínén.

A befolyásolás második módja a katonák életvitelét érintette a táborban tartott rituálékon és ceremóniákon keresztül. Már a 3. században élő Órigenész úgy vélte a *Contra Celsum* (Celsum ellen) című művében, hogy ugyan a keresztények nem vehetnek részt karddal háborúban, azonban annál nagyobb szolgálatára lehetnek az uralkodónak abban, hogy felveszik a harcot a démonokkal, illetve hogy kegyesebbé téve a katonák életvitelét tisztán tartják a lelküket, hatékonyabbá téve őket ezáltal a harcban.[376] A démonok elűzésének a módja például a himnusz- és zsoltáréneklés, a vezeklés, az áldozatbemutatás, a fohász, az ima, a könyörgés, a mise tartása szent relikviával, a katonák és fegyvereik megáldása és a prédikáció tartása (mindezt naponta, reggelenként és esténként).

A kora középkorban a katonák a *„Nobiscum Deus!”* („Isten velünk van!”) felkiáltással indultak a csatába, és a győztes csata után hálaadáson vettek részt. A Meroving-korban (5–8. század) ezeken a rituálékon és ceremóniákon a katonáknak közösen kellett részt venniük, egységenként. Később, a Karoling-kortól (8–10. század) kezdve a katonák közös felkészítése mellett fontossá vált az egyéni felkészítés is, amely a vezeklés helyett előtérbe helyezte a bűnbánatot és a megbocsátást, illetve a büntetés kérését.[377]

Végül, az istenítélet befolyásolásának utolsó, harmadik módja az otthon maradottak támogató ceremóniái. Nagy Károly (768–814) egyik rendelete szerint a Karoling Birodalomban minden püspöknek és papnak miséznie kellett a királyért, a hadseregért és a birodalomban lévő szenvedés csökkentéséért, és minden szerzetesnek zsoltárokat kellett énekelni ugyanezen célokért. Ezentúl mindegyiküknek kétnapos böjtöt kellett tartani, illetve lehetőségeikhez képest alamizsnát adni. A háborúba nem vonuló királyi vazallusoknak részt kellett venniük ezeken a szertartásokon. Végül, olyan közös és nyilvános imádkozáson kellett mindenkinek részt vennie, amelyeket az elesett katonák lelki üdvéért szerveztek, és amelyeket a nagyobb csaták évfordulóin tartottak.[378] Ehhez hasonló rendeletet hozott III. Ince (1198–1206) pápa a keresztes hadjáratokban részt vevők liturgikus támogatására 1213-ban: úgy rendelkezett, hogy egész Európában havonta egyszer mindenkinek részt kellett vennie körmeneten.[379]

Az istenítélet mind egyéni, mind közösségi jelentősége a 12–13. században jelentősen csökkent, amíg 1215-ben a IV. lateráni zsinat eltiltotta az egyházi személyeket az egyéni istenítéletekben való részvételtől. A tiltás indoka az volt, hogy az istenítélet feltételezi, hogy Isten tettei befolyásolhatók, illetve rossz, az eredményeket tekintve kiszámíthatatlanságot magában foglaló eljárási elveken alapszanak. Az érvek mögött Isten és a világ viszonyának új felfogása rejtőzött, amely a keresztény hit mellett már nem Isten mindenben megjelenő akaratára, hanem az emberi értelemnek az isteni törvényekkel összhangban lévő racionális működésére épített.[380] Ez az új világkép vezetett el az istenítéleti ideológia hanyatlásához is.

Az istenítéleti ideológia bemutatásának zárásaként foglaljuk össze az ideológia jellemzőit! A legfontosabb jellemző a procedurális igazságosság:[381] Isten természete és képességei által igazságos ítéleteket hoz. Ennek egyik velejárója, hogy Isten ítélete nem támaszkodik olyan értelemben indokokra vagy okokra, hogy azokat az emberek, megint csak természetük okán, képesek legyenek előre megismerni. Az igazságos és kegyes élet vitelével ugyan befolyásolni lehet az ítéletet, azonban azzal sem lehet biztosra menni. Az igazságos és kegyes élet ugyanis az élet minden pillanatát magában foglalja, sőt a felmenők tetteit és azoknak a leszármazottakra vonatkozó következményeit is. Így még a legigazságosabb és a legkegyesebb életet élő sem mehet biztosra. Ennek egyik következménye, hogy csak a háború megindítása, megvívása és a győzelem megszerzése (vagy a vereség elszenvedése), azaz az istenítélet megismerése után lehet csak biztosat mondani arról, hogy vajon igazságos volt-e a háború, vagy sem az adott oldal számára, és így csak utólag lehet igazolni a háborúkat. Az istenítéletre jellemző igazságosság egy másik velejárója, hogy ugyan nagyon speciális értelemben, de szükségképpen pártos. Az ítéletet hozó Isten mindenképpen kedvezni fog a (választott) népének, ha úgy találja, hogy annak tagjai igazságos és kegyes életet élnek. A választott nép ellensége ekkor, bármit tesz is, csak vesztes lehet a háborúban. Isten azonban nem teljesen pártos, hanem azt mondhatjuk, hogy „pártatlanul pártos”, mivel amennyiben a (választott) nép istentelen életet él(t), akkor bármit is tegyen az ellenség, legyen akár pogány is, Isten általa, Isten ostorával, meg fogja büntetni a keresztény népét.

Az istenítéleti ideológia a Magyar Királyságban: István király és a szent királyok legendái

A korai középkor fontos eseményei közé tartozik a magyar állam megalapítása és megerősödése a 11–12. században. Az állam alapításával és a pogány társadalmi mozgalmak elfojtásával a magyarok részei lettek a keresztény társadalomnak, azaz az egyháznak. A magyar állam vezetői ezen tagságuknál fogva térítő harcokat folytattak azokkal a pogány és más hitű népekkel szemben, akik a Kárpát-medencében vagy annak környékén éltek. Emellett a magyar uralkodók komoly harcokat vívtak olyan más keresztény államalakulatokkal, mint a Német-római Birodalom és Bizánc, hogy elkerüljék az azoknak való vazallusi alávetést.

A magyar állam helyét és szerepét a kereszténységen belül I. István király (975–1038) az *Intelmek* című királytükörben jelölte ki.[382] Az *Intelmek* szerint a magyar királyság olyan teokratikus monarchia, amelyben a vallásos-szent elem és az isteni törvények mellett a világi-politikai hasznossági elképzeléseknek és a világi szokásoknak is szerepük van. A király az univerzális keresztény birodalom (István koronázásakor III. Ottó birodalma) egy szeletén Isten kegyelméből uralkodik. A király ezzel összefüggő feladata, hogy védelmezze alattvalóit, és gondoskodjon róluk, legyen jóságos és irgalmas az ország minden lakosával, illetve hogy gyarapítsa az egyházat,

és folytasson térítést. Az *Intelmek* szerint erre akkor van lehetősége, ha megtartja a keresztény hitet, és abban képes mások példaképévé válni. Ugyanakkor, az uralkodás célja nem csupán a keresztény méltóság fenntartása, hanem az emberi hasznosság elősegítése is, amelyben pedig nem csupán az isteni törvényeket ismerő főpapok adhatnak tanácsot (Isten törvényeit közvetítve), hanem a királyi tanács is (a világi szokásokat közvetítve). A királynak ezeken a tanácsokon túl, általánosabb megközelítésben, az izraeli (Józsué, Dávid, Salamon) és a római királyok (Nagy [I.] Konstantin,[383] III. Ottó[384]) példáját is követnie kell.

Amennyiben a király nem követné az isteni törvényeket, a világi szokásokat, a régi királyok példáját, illetve magukat az *Intelmek*ben adott tanácsokat, akkor Isten fog felette ítélkezni. Isten éppúgy megbünteti, amiként megbüntette Ádámot az engedetlenségéért (a Paradicsomból való kiűzetéssel), vagy számos alkalommal a választott népét, illetve Roboám királyt az egységes izraeli királyság szétszakadásáért, majd istentelen életviteléért (Egyiptom kifosztotta az országot). Ha a király indulatossá, dölyfössé és gyűlölködővé válva zsarnok lesz, akkor a főpapok, a főemberek és a katonái Isten büntetéseként ellene fordulnak, és a királyság másra száll át.

Az isteni büntetés elkerülése és a győzelmek elérése végett a király számára kiemelten fontos a hit megtartása, a rendszeres imádkozás, a bűnöktől való megtisztulás és az áhítatos lelkület megszerzése. A hit mellett fontos a hithű cselekvés is. Az *Intelmek* ezt így fogalmazza meg:

> „Akik ugyanis hamis hiten vannak vagy a hitüket nem teszik teljessé és nem ékesítik fel cselekedetekkel, minthogy a hit cselekedet nélkül halott, sem itt nem uralkodnak dicsőséggel, sem az örök országnak és koronának nem lesznek részei. Ha viszont a hit pajzsát megőrzöd, birtokában leszel az örök élet sisakjának is. A lélek eme fegyvereivel azután törvényesen küzdhetsz majd a látható és láthatatlan ellenségeid ellen egyaránt. Az Apostol ugyanis ezt mondja: *aki bajvívásban tusakodik is, meg nem koronáztatik, ha nem a törvény szerint tusakodik*.”[385]

Ebben a szövegben ugyan nem szerepel leírva, hogy a hittel élő király Isten ítéleteként győzni fog az ellenségével szemben, azonban a hittel való élet és a győzelem összefüggése nyilvánvaló, és a biblikus idézet miatt talán feltételezhetjük Isten szerepét is ebben az összefüggésben. Így az *Intelmek* tartalmaz példát az istenítéletnek mind a büntető, mind pedig a győzelemre vezető formájára.

A 11. század második felében a *Képes Krónika,* illetve István mindhárom legendája is kiemeli Istvánnak a Koppánnyal vívott harcában az isteni segítséget, illetve az István által vezetett kegyes életet. A *Nagy legenda* szerint a világon minden történést Isten irányít, még a pogány népek viselkedését is. Így lehetett a még pogány magyar nép az a nép, amelyet Isten a „napnyugati” keresztények eltévelyedéseinek megbosszulására rendelt.[386] Isten a kereszténység felvételét követően tovább vezette a magyar népet, most már a kegyes életet élő István által, amikor István megtámadta a Veszprém közelében tábort verő Koppányt és seregét. A *Nagy legenda* nem győzi halmozni István kegyességének a jelzőit. István a pogányokat „a dicsőséges kereszt jelének

pártfogásával, Isten szülőanyja, az Örök Szűz Mária érdemeinek oltalmával Isten kedveltje, Márton főpap és Szent György vértanú zászlaja alatt, vezéreik megölése után csakhamar szolgálatába hajtotta, a keresztség vizében megfürösztötte".[387] A *Kis legenda* nemcsak arra hívja fel a figyelmet, hogy István hithű életet élt, hanem arra is, hogy hithű keresztény királyként kormányzott:

> „Az isteni kegyelemtől vezérelt király rajtuk ütött; ezek hitükben, azok bizony csak a fegyverekben bizakodtak, s mindkét részről küzdöttek. Végül […] az ellenséget legyőzték […] Ezenfelül birtokaikról – mind a földekről, mind a falvakról – bölcsen rendelkezett […] Mert mindenből semmit sem tartott meg a maga szükségére, hanem elmenvén, Szent Mártonnak szentelte, akinek tiszteletére bazilikát is épített. Őket pedig és utódaikat mind a mai napig az egyház szolgáivá tette."[388]

István igazságos és kegyes életvezetésének a következményére további példákat találhatunk a legendákban. Az egyik szerint II. Konrád német-római császár (1027–1039) támadásáról hírt szerezve István könyörgött Szűz Máriához, hogy amennyiben ő (István) bűnös lenne, akkor őt és a népét büntesse, majd ezt követően István csellel visszaverte Konrád seregét, ami után hálát adott Krisztusnak és Szűz Máriának. Egy másik példa pedig összefüggésbe hozza Istvánnak az elesetteket segítő viselkedését azzal, hogy Istvánt Isten álmában figyelmeztette a besenyők betörésére, és így István fel tudott készülni a harcra. Egy harmadik példa pedig az istváni törvények István általi alkalmazása a békésen betelepülő besenyőket megtámadó határőrökkel szemben.[389]

Az istváni példát követte Szent (I.) László király (1077–1095) is, aki kezdeményezte István szentté avatását (1083). László tetteiről a *Képes Krónika*ból és *Szent László király legendája*ból értesülhetünk.[390] László és testvére, I. Géza (1074–1077) király sorsát Isten – a krónikaíró szerint – a kezdetektől fogva szem előtt tartotta és irányította. Salamon királynak (1063–1074) (és testvérének) ugyanis Isten büntetésének köszönhetően nem lett utódja, így halálával az Árpád-ház egy másik ága, a Béla-ág került trónutódlási helyzetbe.

I. Béla király (1060–1063) kiemelkedő harcosi képességekkel rendelkezett, de igazságos és kegyes életet is élt, és trónra lépése után békében kormányozta az országot. Ezeknek köszönhetően Isten a javára ítélt egy párbajban, még a trónra lépése előtt, amikor Béla a lengyel fejedelem vendégeként (száműzetésben) a lengyel fejedelem helyett kiállt párbajra a lengyeleknek való adófizetést megtagadó pomerán vezérrel, és legyőzte azt. A párviadal tétje az adó megfizetése, illetve elengedése volt. Béla győzelmével a pomerán fejedelem „beismerte, hogy ő a bűnös", és megfizette az adót.[391] A párbajnak, bár a *Krónika* csak a bűn elismeréséről ír, istenítélet-jellege volt. Béla később a közben trónra lépő testvérét, I. András királyt (1046–1060) és a német császár Andrást támogató német katonáit is legyőzte „Isten segedelmével".[392] Béla után András király gyermeke, Salamon uralkodott, akinek együtt kellett működnie Béla fiaival, Gézával és a későbbi Szent Lászlóval. A király és a hercegek viszálya – a krónikaíró szerint – abból keletkezett, hogy a hercegek kegyesebb életet éltek, mint Salamon, így

őket jobban szerették az emberek. Többek közt emiatt Salamon szembefordult a hercegekkel, ám a mogyoródi csatában (1074) alulmaradt. A *Krónika* így kommentálja az eseményeket:

> „Géza és László herceg pedig, miután az isteni akarat a győzelem diadalmával fölmagasztalta őket, a megöltek holttestei fölött háromszor mondtak fönnhangon dicséretet az Istennek. László herceg, minthogy mindig rendkívül kegyes szívű volt, látva a sok ezer meggyilkoltat – ámbár ellenségei voltak, akiket megöltek –, mégis »egész bensőjében megrendült« miattuk, és siratta őket keservesen, nagy jajveszékeléssel, arcát marcangolva és haját tépve, akár az anya fiainak temetésekor. Később az ezektől szerzett zsákmányból épült a mogyoródi egyház."[393]

Szent László igazságosságára és kegyességére további példákat is találhatunk a *Krónikáb*an: például amikor László Moson várát ostromolta, ahová Salamon menekült, akkor a kiéheztetett várvédők kijöttek Lászlóhoz, aki „nagyvonalúsággal és a legjóságosabb bőkezűséggel gyámolította őket, és megengedte, hogy szabadon visszatérjenek az urukhoz";[394] vagy amikor a kerlési/cserhalmi csata (1068) után az egész Magyar Királyságban „»himnuszokkal és imákkal áldották az Istent«, aki győzelmet adott nekik".[395]

Szent László apjához hasonlóan harcos erényekkel rendelkezett, igazságos és kegyes életet élt, királyként pedig az ország békében való kormányzására törekedett. A -12. század végén készült legendája szerint testi és lelki erényei miatt az Úr földi helytartójául állította,[396] aki királyként sem a méltóságot kívánta, hanem azt, hogy gondoskodhasson az emberekről.[397] Legfontosabb erényei az izidori és istváni erények, a kegyesség és az igazságosság volt.[398]

Összességében azt mondhatjuk, hogy az uralkodói (istváni, bélai és lászlói) példák[399] bizonyítják annak a világképnek a létét a Magyar Királyságban, amelyben helye van az istenítéleti ideológiának. A példákban egyaránt találunk utalást a háború előtti (István az elesetteken segít), háború alatti (István Szűz Máriához könyörög, László megsiratja az ellenség elesett harcosait) és a háborút követő (hálaadás az Úrnak, Krisztusnak vagy Szűz Máriának, himnuszok éneklése) kegyes életvitelre. A példákon túl azonban a *Krónika* Lászlónak tulajdonít egy olyan, a háború természetére vonatkozó állítást (elméletkezdeményt) is, amely összefüggésben van az istenítéleti ideológiával. A kemeji csatát (1074) követően, ahol Salamon árulással legyőzte Gézát, és akivel ezt követően László Vácnál találkozott, László így reagált arra, hogy Géza sírva fakadt, mert elveszítette a katonáit: „inkább a mindenható Isten kegyelméért könyörögjön, hogy a győztest vesse alá a legyőzőiteknek, ahogyan az sokszor megesik a háborúkban".[400] Egy másik fordításban még hangsúlyosabb az állítás általános, elméleti jellege: Géza „kérje inkább a mindenható Isten kegyelmét, hogy vesse a győztest a legyőzöttek hatalma alá, ahogyan ez a háború rendje".[401] Az állításban a (kegyes) királynak az Istennel való viszonya fontos összefüggésben van a király győzelmével.

Összegzés

Az istenítéleti ideológia a háborúkat Isten igazságos ítéletével igazoló elmélet, amely a késő ókorban jelent meg, és a kora középkorban vált elterjedtté Nyugat-Európában. Az ideológia központi jellemzője, hogy az igazságosság procedurális változatára támaszkodik, és csak a háború után képes igazolni a háborút. Az igazolásban jelentős szerepe van a győzelemnek, amely az ideológia szerint Isten segítségével érhető el, és Isten ítéletének kifejezése.

Az isteni kormányzáshoz, gondoskodáshoz és igazságos ítélkezéshez való folyamodás a kereszténység valamilyen újonnan megjelenő formájának a jellemzője. A tárgyalt korszakban a római kultúra háttérbe szorulásával és az új (keresztény) kulturális értékek közé való felszívódásával párhuzamosan az *Ószövetség*re támaszkodó keresztény értékrendszer előtérbe kerülése figyelhető meg. Hasonló lesz majd a helyzet a kora újkorban is, amikor a katolikus keresztény értékrendszer szenved komoly sérüléseket (bár egyáltalán nem tűnik el), és mellette megjelennek a protestáns keresztény felekezetek. Utóbbiak erősen támaszkodnak az *Ószövetség*re és az istenítéleti, illetve szent háborús ideológiákra.

Az ideológia a Magyar Királyságban is jelen volt az államalapítás korától kezdve, szerepe az *Intelmek*ben és a század végén, illetve a következő században keletkező legendákban jól tetten érhető. A magyar istenítéleti ideológia a nyugat-európai ideológia átvétele, annak hű mása volt. Ez azt is jelenti, hogy a 11–12. században a nomád ideológia ugyan nem tűnt el a Magyar Királyságból, a nyugat-európai gyökerű istenítéleti ideológia térnyerésével azonban elkezdődött a Magyar Királyság csatlakozása a keresztény Európához.

A keresztény pacifizmus az ókorban és a középkorban

A középkori háborús ideológiák nem mindegyike igazolja ugyanolyan mértékben a háborús erőszak alkalmazását. Az egyik véglet az ideológiák között a szent háborús ideológia volt, a másik a pacifizmus. A pacifizmus ugyanis vagy egyáltalán nem igazolja a háborús erőszakot, vagy csak korlátozott mértékben.

A keresztény pacifizmus Nyugat-Európában: az ókeresztény és a középkori pacifizmus

Abban a világban, amelyet a benne élők Isten által kormányzottként értettek meg, az ember többféleképpen is alkalmazkodhatott az isteni elvárásokhoz. Az ókeresztény – pacifista – viszonyulás azon az elképzelésen alapult, hogy az isteni törvény, azaz a felebaráti szeretet minden esetben tiltja a felebarát életének a kioltását, és más olyan tetteket, mint a bálványimádás vagy a paráznaság.[402] Aki esetleg bűnbe esik, annak vezeklésen kell átesnie, de a legjobb, ha nem is esik bűnbe, és vállalja a szenvedést, és adott esetben a kereszténységüldözéssel járó vértanúságot is. Tertullianus úgy fogalmaz, hogy:

„1. […] Mindenesetre akarjuk a szenvedést, ámde olyan módon ahogyan a háborút is vállalja az ember. Senki se veszi szívesen, mivel rettegés és veszedelem jár szükségszerűen a nyomában. 2. Mégis folyik a küzdelem minden erővel, s aki sopánkodott a háború okán, örül, ha győzött a csatában, mert dicsőséget és zsákmányt is szerzett. Küzdelmet jelent nekünk, ha a bírói emelvény elé szólítanak minket, hogy ott, életünk kockáztatásával harcoljunk az igazságért. A győzelem pedig annyit mond, hogy eléred, amiért küzdöttél. Ez a győzelem részint Isten tetszését nyeri, mint dicsőséget, részint zsákmány gyanánt az örök életet. […] 3. Igen ám, de legyűrnek bennünket. Igaz, de csak akkor, ha célunkat elértük. Győzünk tehát, midőn megölnek bennünket."[403]

Tertullianus itt a háborús viselkedéshez hasonlítja a keresztényektől elvárt magatartást: mindkettő veszedelmes és rettegéssel jár együtt, ha azonban a vállalt küzdelem ezek ellenére sikeres, akkor dicsőséggel és zsákmánnyal is. A keresztények számára a veszedelem, a rettegés és a küzdelem nem más, mint a keresztényüldözés szenvedéseinek vállalása és a kitartás a keresztény tanok igazsága mellett. A kitartás pedig elhozza számukra a győzelmet mint mennyei boldogságot és békét, általa elnyerik Isten tetszését mint dicsőséget és az örök életet mint zsákmányt.

Az ókeresztény pacifizmus abban az értelemben volt kapcsolatban a békével, hogy vallásos alapon az erőszak minden formáját elítélte, és inkább választotta a vértanúságot. A középkori eredetű keresztény pacifizmus ezzel szemben, bár szintén a békére törekedett, nemcsak a kitartással és a szenvedés vállalásával tett érte, hanem elfogadta az erőszak bizonyos formáit is. A középkori pacifizmus eredete így nemcsak az ókeresztény pacifizmus, hanem az istenítéleti ideológia is.

Az istenítéleti ideológia szerint a világban alapvetően béke és rend van, mivel azt fenntartja a világot kormányzó erő, Isten. Ez a világkép a 10–11. század fordulójától kezdve, a Karoling Birodalom vidéki közigazgatási rendszerének az erodálódásával a Karoling Birodalom korábbi területein elkezdett átalakulni.

A világ új percepciója már a helyi hatalmasságok és a hűbéres lovagok magánháborúinak és fosztogatásainak, illetve a vele járó szenvedés tapasztalatára épült.[404] A magánháborúk visszaszorításának céljával zsinatokat hívtak össze, először a 10. század utolsó negyedében Dél-Franciaországban, Aquitániában (975–976-ban- vagy 989–900-ban), majd a 11. század elején Burgundiában (1021) és Észak-Franciaországban (1023), végül a 11. század közepén Németországban (1044–1047).[405] A francia területeken a zsinatokat az esetek egy részében a helyi püspök hívta össze, más részében pedig a terület kisebb-nagyobb világi kormányzója, a német területeken pedig a császár. A zsinatok nyitottak voltak, azokon részt vehettek az adott terület szerzetesi és egyházi személyei, a helyi vagy országos világi hatalmasságok és a katonák/lovagok, illetve a helyi lakosság. A zsinatok célja a közbéke fenntartása volt, ezen belül az egyházi személyek védelme, a szent helyek és szent időtartamok háborútól való mentességének igénylése (a hét csütörtöktől hétfőig terjedő része, nagyobb ünnepek), a szegények (ritkábban a nemesasszonyok, özvegyek, kereskedők, zarándokok) védelme a katonák fosztogatásaitól, illetve a világi vezetők részéről a saját hatalmuk biztosítása.

A zsinatok egy része esküvel zárult, amelyben a résztvevők vállalták (egyféle szerződést kötve), hogy nem törik meg a békét.[406] A zsinatok másik részén a püspök adott ki speciális utasítást, amelyet a tartomány hatalmasságainak, lovagjainak és egyéb lakóinak a kiátkozás terhe mellett figyelembe kellett venniük.[407] Amennyiben az esküt vagy az utasítást megszegték, akkor bűnbánattal el lehetett kerülni a büntetést, amennyiben azonban ez elmaradt, akkor a vétkes ellen a béke megtörése miatt az eskün vagy az utasításon alapuló igazságos háborút lehetett viselni. A háború annak az irányításával zajlott, aki a zsinatot összehívta, legyen az a püspök, a helyi hatalmasság vagy a német császár, és az az ő haderejét vette igénybe. Legalább egy esetben még a parasztokat is felfegyverezték.[408]

A középkori német birodalom kétféle békekoncepcióval rendelkezett, az egyiket III. Ottóhoz (996–1002) lehet kötni, a másikat pedig elsőként I. Ottóhoz (962–973), majd III. Ottó olyan utódaihoz, mint a 11. századi Magyar Királyság belügyeibe aktívan beavatkozó III. Henrik (1046–1056) és IV. Henrik (1084–1105). A két békekoncepció a birodalom kétféle felfogásával áll párhuzamban. III. Ottó I. (Nagy) Konstantinhoz (306–337) hasonlóan a béke megteremtésének lehetőségét az univerzális birodalom fennállásában kereste, amelyben a császár Isten földi képviselője, így pap is egyben. Ez a birodalom és annak a békéje Isten birodalmának a földi mása, amelyben a királyságokat a keresztény eszme és papi funkciójában a császár kapcsolja össze.[409] Az univerzális birodalom békefogalma az ideális, harmonikus és isteni béke fogalma. A másik, III. Henrikhez és IV. Henrikhez kapcsolódó birodalmi koncepció a hegemonikus birodalom. Ebben a császár a királyok királya, nem pap, és a birodalmát a császár világi funkciói tartják össze, amelyeknek a segítségével az egyház védelmezője is.[410] A hegemonikus birodalom békefogalma a német császár igazságszolgáltatásához kapcsolódó fogalom, azaz a császári béke fogalma.

A franciaországi zsinatok két, egymással kapcsolatban álló békemozgalommá álltak össze, amelyet *pax Dei* (Isten békéje) és *treuga Dei* mozgalomnak hívunk (a *treuga* eredetileg speciális, a vérbosszún alapuló harcok felfüggesztésére vonatkozó esküt jelent). Ezek a mozgalmak, illetve a mozgalmak által megalkotott háborús ideológia az istenítéleti ideológia egy variánsa volt. Ami közös a két ideológiában, hogy a békét egyaránt a béke fenntartójának a viszonyában fogták fel, az istenítéleti ideológia Isten békéjeként, a békemozgalmak pedig a helyi püspök, hatalmasság vagy a császár békéjeként. Mindkét esetben annak a békéjéről volt szó, aki az igazságot szolgáltatja.[411] Ez a békekoncepció szemben áll a béke absztrakt fogalmával (amikor tudjuk, hogy béke van, és arra számítunk, hogy nem fognak megtámadni), illetve a béke ideális fogalmával (amelynek értelmében a béke az emberek szereteten alapuló harmonikus együttélése) is.

Fontos különbség azonban a két ideológia között, hogy amíg az istenítéleti ideológia csak procedurális igazságosságot foglal magába, azaz csak az ítéletet meghozónak a természetétől és képességeitől függ az ítélet, addig a békemozgalmak ideológiájában

a szubsztantív, tényszerű igazságosság is szerepet kap. Abban ugyanis nem csupán annak a személynek van szerepe, aki ítéletet hozva megindítja a háborút, hanem annak is, aki megszegi a békét, megszegi az esküt, vagy nem tartja be az utasítást. Ezzel az igazságos háborút elindító személy ítélete mellett megjelenik és fontos hangsúlyt kap a háború igazságos oka.

A keresztény pacifizmus a Magyar Királyságban: Szent Gellért, a király és a dinasztia békéje

Szent Gellért és az Elmélkedés

A magyar kora középkorban az istenítéleti ideológia mellett találkozhatunk a pacifizmus különböző ideológiáival is. Szent Gellért az *Elmélkedés a három fiú himnuszáról* című írásában az ókeresztény pacifizmus egy változatát mutatja be.[412] Szent Gellért szerint a világ minden teremtménye és azok minden tette a teremtő és kormányzó Urat dicsőíti, így az igaz keresztények, a szentek is és a szentek tettei is. A szentek sorsa azonban ezen a világon a szenvedés, amelyet vállalniuk kell, mert ők ezáltal dicsőítik az Urat. Elképzelését Szent Gellért egy biblikus hely (Dán 3) allegorikus értelmezésével tárgyalja.

A biblikus hely szerint Nabukonodozor (II. Nabú-kudurri-uszur újasszír uralkodó a Kr. e. 604–562) csináltatott egy hatalmas aranyszobrot, és megparancsolta az állami tisztségviselőknek, hogy hódoljanak a szobornak mindannyiszor, amikor speciális hangszerek hangját hallják. A rendelkezés szerint, amennyiben valaki nem tenne eleget a király parancsának, akkor őt tüzes kemencébe kell vetni. Káldeus férfiak beárulták Babilon város három zsidó tisztségviselőjét (Anániát, Azáriást és Misahelt), hogy megtagadták a király parancsát, mivel ők az Úrnak hódoltak, és nem voltak hajlandók a zene hallatára hódolni az aranyszobornak. A király dühében felfűttette a kemencét, és bedobatta abba a hithű tisztségviselőket. A kemencében ugyan annyira meleg volt, hogy a hithű tisztségviselőket abba bedobó katonákat elemésztette a kemence melege, a három hithű embert azonban nem sértette a tűz, még csak füstszagú sem lett a ruhájuk. Az Úr (angyala) ugyanis csatlakozott hozzájuk a kemencében, és megvédte őket. A király látva ezt megparancsolta, hogy hódolni kell a hithű tisztségviselők istene előtt, és megerősítette őket tisztségükben.

Szent Gellért úgy vélte, hogy a pogányok és a bogumil eretnekek léte a Magyar Királyságban teremt olyan körülményt, amelyet a kemencehasonlattal le lehet írni. Az igazhitű keresztények megvallott hitük miatt, mint a babiloni hithű tisztviselők a kemencében, szenvednek a pogányok és a bogumil eretnekek támadásaitól. Szent Gellért szerint azonban van egy másik kemence is, nem csak az, amelyet Nabukonodozor vagy a pogányok és az eretnekek állítottak. Ez a másik kemence Isten kemencéje, amelyben az igaz keresztények dicsőíthetik az Urak, a pogányok és az eretnekek azonban Isten büntetéseként elemésztődnek:

„Szent az a kemence, amelyben ekkora kellemetlenségek fényeskednek. Begyújtották, de kizárólag csak a méltatlanokat égette meg. Ez a kemence tehát az igazhitűeket megkínozza, a szakadárokat viszont elemészti. Ez a kemence nem tiszteli Nabukodonozort, Babilónia királyát, sem az általa emelt arany bálványt, sem a király káldeus szolgáit, akik a kemencét begyújtották; ellenben elemészti mindazokat, akik az örök tüzet érdemlik. Ez a kemence tehát megszabadít a kemencéről."[413]

Szent Gellért szerint tehát az igaz kereszténynek nem kell harcolniuk a pogányok és az eretnekek ellen, hanem béketűrőnek kell lenniük, a hívők fegyverzetével kell felövezniük magukat (az Isten képmására teremtett emberi személyiség „felöltése") és olyan harcmodort kell választaniuk, amely méltó azokhoz, akik Istennel vannak (a Szentlélek által való harchoz).[414] Ez szabadítja meg őket a szenvedés kemencéjétől. A büntetést nem nekik kell a gonoszokra és Isten ellenségeire mérni, hanem az az Úr feladata az utolsó ítéletkor.[415]

Szent Gellért élete során az általa vallott elveknek megfelelően élt. *Kis legendá*ja szerint István halála után Orseolo Péter került hatalomra, akivel szemben az uralkodásával elégedetlen urak, a korábbi esküjük ellenére, Aba Sámuel vezetésével fellázadtak, és letaszították a trónról. Aba uralkodása alatt a legendaíró szerint „»vérontás vérontást ért«", és „bűn bűnre halmozódott". Gellért maga vonakodott megkoronázni a királyt (ezt megtették más püspökök), és fellépve a szószékre megjósolta Aba bukását: „Minthogy pedig Krisztusomért kész vagyok akár ma is meghalni, megjósolom neked, mi vár rád: A harmadik évben bosszuló kard támad fel ellened, mely az esküszegés csalárdságával szerzett uralmat elveszi tőled, és életedet is."[416] A jóslat be is teljesedett, és Aba elvesztette hatalmát, amelyet a *Kis legenda* Isten tettének minősít. Ilyen módon a gellérti pacifizmusban a földi gonoszságokért Isten nem csupán az utolsó ítéletkor bünteti a gonoszokat, hanem már korábban is.

A király békéje és a dinasztia békéje

A keresztény pacifizmus középkori formája az erőszak bizonyos típusainak tiltása mellett elfogadja és igazolja az erőszaknak az egyházat és a szegényeket, rászorulókat védő típusait. A pacifizmusnak ez a formája nyugaton a békemozgalmakhoz, a területileg illetékes püspökhöz vagy tartományi hatalmassághoz kapcsolódott, ám a volt Karoling-területek keleti felén, a Német Császárságban már a császár lépett fel a béke helyreállításának igényével. A Magyar Királyságban a béke védelmezésében alkalmazott erőszakban püspöki szerepvállalásról nem tudunk – mint láttuk Szent Gellért marosi püspök is inkább az erőszak elviselésére szólított fel –, azonban királyi szerepvállalásról igen.

A Magyar Királyságban a pacifizmus középkori formája legalább kétféleképpen érvényesült, a király békéjeként, illetve a dinasztikus háborúk speciális formájában. A király békéjének értelmében a békefenntartás a király által hozott törvényeknek való érvényszerzéshez kapcsolódott. A békefenntartás során a király azokat büntette meg – adott esetben katonai erőszak alkalmazásával –, akik nem tartották be a törvényeit.

Az István király törvényei elé írt *preambulum* szerint a törvények célja, hogy elősegítve a keresztényi életvitelt, fenntartsák a békét. A keresztény életvitel a békés életvitel, amelyet elsősorban az isteni törvények írnak és segítenek elő. Azok, akik ehhez nem alkalmazkodnak, a vétkesek, akiket meg kell büntetni. A büntetés a világi törvények alapján lehetséges.[417]

István magánháborút tiltó törvénye a kard kirántását szabályozza: „Hogy a szilárd és makulátlan béke minden körülmények között megmaradjon a születésre nézve nagyobbak és a kisebbek között, bármilyen helyzetűek is legyenek, teljesen megtiltjuk, hogy bárki kardot rántson valaki sérelmére. Amit ha valaki ezután vakmerősége ösztönzésére megkísérelne, ugyanazzal a karddal veszejtsék el."[418] A törvény alapján a Magyar Királyságban tilos volt az olyan magánháború, amelyet a hatalmasok vívnak a kevésbé hatalmasok ellen, azaz a később „hatalmaskodás"-nak nevezett erőszakforma.[419]

István *Kis legendá*ja tartalmaz egy történetet, amelyben látható ennek a törvénynek az alkalmazása. A történet szerint István kegyes életének híre ment, és külföldről is érkeztek hozzá emberek, csoportok, hogy az ő országában éljenek. Így döntött egy besenyő csoport is, akik Bulgáriából jöttek a Magyar Királyságba, hogy István országában éljenek. A besenyők békével jöttek, és magukkal hozták minden javukat. A magyar katonák közül azonban sokan megtámadták és kifosztották őket. Amikor István hírt kapott a történtekről, magához kérette a „vendégpusztító" katonák hadnagyát, és így szólt hozzá: „Miért hágtátok által az Istentől rendelt törvényt? Miért nem ismertetek irgalmat, és ártatlan embereket miért büntettetek? Mert nem azokat kell sújtani, akik a törvényt hallgatják, hanem áthágják. Ahogy ti cselekedtetek, úgy cselekszik ma az Úr is színem előtt veletek."[420] A békét megsértők életükkel bűnhődtek, és testüket a magyar utak mentén kettesével felakasztva közszemlére tették. A békefenntartói szerep hangsúlyozására további példákat találhatunk a *Képes Krónikáb*an I. Béla (1060–1063) (aki pogánylázadást vert le) és I. László (1077–1095) (aki megvédte a Magyar Királyságot a besenyőktől, és akinek a német-római császári koronát is felajánlották) tetteiben.[421]

A középkori keresztény pacifizmus másik fontos magyar formáját a dinasztikus háborúk alkották. A dinasztikus háborúkkal a magyar uralkodók a szomszéd királyságok területére vezettek hadat azzal a céllal, hogy megvédjék valamelyik fél utódlási vagy uralkodási jogát. A beavatkozásra az kínált alkalmat, hogy a magyar királyi dinasztia házassági kapcsolatokon keresztül szoros viszonyt ápolt a környező népek uralkodó dinasztiáival. A dinasztikus háborúk így a nyugati békefenntartó háborúkhoz hasonlóan a béke fenntartását célozták, ám azoktól eltérően a jogalapot nem egy püspök által összehívott zsinaton tett eskü vagy egy helyi, királyi vagy császári hatalmasság által adott parancs, törvény megsértése adta, hanem a házassági és rokoni kapcsolat.[422] A dinasztikus háborúk egy speciális csoportja az volt, amelyben nem találunk rokoni

kapcsolatot, hanem valamilyen korábbi segítséget, amelyet viszonozni kellett a korábbi segítségadó jogainak az érvényesítéséhez.

A dinasztikus háborúkra egy sor példát találunk a *Képes Krónikáb*an. Az egyik legfontosabb dinasztikus jellegű háborút I. László vívta Horvátországban, amikor Zolomér (Zvonimir) király természetes utód nélküli halálával feleségét, László nővérét a helyi hatalmasságok megpróbálták kiszorítani a hatalomból. László a segítségére sietett (1091), végül azonban az országot a saját hatalma alá hajtotta, mivel a nővérén keresztül rá szállt az uralkodói jogcím (és unokaöccsét, Álmost tette királlyá).[423] Egy másik példa szintén I. Lászlóról szól. Lászlótól 1095-ben Konrád cseh herceg kért segítséget a cseh trón visszaszerzéséhez, mivel Konrádot a prágai püspök segítségével letaszították a trónról. Konrád Ottó cseh herceg fia volt, akinek a felesége László nővére volt.[424]

Az igazságtalanságoknak a dinasztikus kapcsolatok mentén való orvoslása azonban nem csupán magyar sajátosság volt, a környező országok is hasonló külpolitikát folytattak. Például, a *Képes Krónika* „várkonyi jelenetében" I. András (1046–1060) király a kard és a korona közötti választással felajánlotta a hercegség és a trónutódlás közötti választást testvérének, a későbbi I. Bélának. Mindez az után történt, hogy az agg András király utódjává koronáztatta kiskorú fiát, Salamont (1063–1074). Béla egy kis segítséggel – Miklós ispán megsúgta Bélának, hogy „Ha élni akarsz, vedd a kardot!" – a hercegséget választotta, mivel egyébként András megölette volna. A választás után Béla Lengyelországba menekült, felesége testvéréhez (I. Kázmér), illetve annak fiához (II. Boleszláv) segítségért, mert úgy vélte, hogy az alkalmasság (idoneitás)[425] jogán őt illeti a trón. A *Krónika* így folytatja: „Béla herceg sógorának, a lengyel fejedelemnek előadta valamennyi sérelmét, ami csak a fivére, András király részéről érte. A fejedelem pedig híven és hathatósan segített neki."[426] András német segítséget kért, de magyar katonái átálltak Bélához, aki elfoglalta az országot, és megszerezte a trónt.

Néhány további példa: I. Kálmán (1095–1116) 1099-ben hadat vezetett megsegíteni a kijevi nagyfejedelmet (II. Szvatoplukot) az ellene támadó részfejedelmek ellen, akinek a fia (Jaroszláv) I. László lányának a férje volt; II. Béla (1131–1141) nővére II. Adalbert osztrák herceg felesége volt, ezért Béla az osztrákokra tudott támaszkodni a trónkövetelő Borisszal szemben; ugyancsak II. Béla besegített a kijevi nagyfejedelemnek, aminek az alapja Álmosnak (Béla apja) és II. Szvatopluk lányának a házassága volt; II. Géza (1141–1162) is beavatkozott a Kijevi Rusz belharcaiba II. Izjaszláv nagyfejedelem kérésére, mivel a nagyfejedelem testvére II. Géza felesége volt.[427]

Összegzés

A pacifizmus, különösen annak a középkori változata átmenetet képez az istenítéleti ideológia és a középkori igazságos háború elmélete között. Az átmeneti helyzet

történetileg és fogalmilag is fennáll. Amíg a középkori pacifizmus időszaka ugyanis a -10–11. századra tehető, addig az istenítéleti ideológia időszaka a 4–10. századra, a középkori igazságos háború elmélet időszaka pedig a 12–13. századra. Fogalmi szempontból a középkori pacifizmus szintén átmenetet képez, mivel annak értelmében a zsinatoknak, királyoknak, császároknak és dinasztiáknak szerepük van abban, hogy az igazságos hatalomgyakorlást biztosítsák, amennyiben ezek zsinati esküre, királyi vagy császári parancsra és törvényekre, illetve a (öröklési) szokásjogra támaszkodnak. Ezzel szemben az istenítéleti ideológia szerint kizárólag Isten ítélőképességének működése a felelős a háborúk igazságosságának megítéléséért, az igazságos háború elmélete szerint pedig elsősorban a természeti törvényeknek és a tényeknek, és így az igazságos oknak van szerepe a háború igazságosságában.

A pacifizmus mindkét tárgyalt formája jelen volt a Magyar Királyságban a -11. században, a középkori változata pedig egyszerre fejlődött a nyugat-európai változatokkal. A középkori pacifizmus magyar (illetve tágabban kelet-európai) sajátosságának tarthatjuk a dinasztikus békefenntartást, egyébiránt a királyi békefenntartásban a magyar pacifizmus a német mintát követte.

Az igazságos háború elmélete a középkorban

A középkori ideológiák mindegyike kapcsolatban áll Istennel és a vallással, azonban nem ugyanolyan mértékben. A szent háborús ideológia (és az ókeresztény pacifizmus) alkotja az egyik végletet, az igazságos háború elmélete pedig a másikat. Az igazságos háború elmélete támaszkodik ugyanis a legkevésbé a vallásos fogalmakra. Az elmélet a vallásos fogalmakat háttérbe szorítva az igazságosság fogalmát helyezi a középpontba.

Az igazságos háború elmélete Nyugat-Európában: Gratianus és Aquinói Szent Tamás

A középkori békemozgalmak továbbfejlődésének egyik iránya az igazságos háború elméletének megfogalmazása volt. A békemozgalmak először az istenítéleti ideológiát változtatták meg. Amíg ugyanis az istenítéleti ideológiában kizárólag az Isten igazságosságán és kegyességén nyugvó igazságos ítéletnek volt szerepe, addig a békemozgalmakban az ítéletet világi hatalmasságok hozták a saját képességeikre, a zsinati rendelésekre, a parancsokra, a törvényekre, a szokásjogra és a tényekre alapozva. A békemozgalmak szerepe az elmélet történetében így a procedurális igazságosság mellett a szubsztantív igazságosság szerepének a hangsúlyozásában állt. Ez azt jelenti, hogy amíg továbbra is fontos szerepe volt annak a személynek vagy fórumnak, aki az igazságtalanságot megítélve elindíthatta az igazságos háborút, már annak is jelentősége volt, hogy neki mi alapján lehetett mindezt megtenni. Azt mondjuk, hogy az a személy vagy fórum, akinek képessége vagy joga van egy eset igazságtalanságát megítélni, legitim autoritással rendelkezik, az a tényállás pedig, amely alapján az igazságos háború elindítható, az igazságos ok. Ezeket a kifejezéseket

használva azt mondhatjuk, hogy amíg az istenítéleti ideológia kizárólag a legitim autoritásra támaszkodott a háború igazságosságának megítélésében, addig a békemozgalmak és az igazságos háború elmélete a legitim autoritás mellett egyre nagyobb szerepet tulajdonított az igazságos oknak. A békemozgalmak így az igazságos háború elméletének logikáját elfogadva felpuhították az istenítéleti ideológiát.

A 11–12. században az igazságos háború elméletének első megfogalmazását Szent Ágostonnak (354–430) tulajdonították. Szent Ágoston néhány levele, illetve néhány művének egyes részei valóban alkalmat adhatnak arra, hogy őt azonosítsuk a középkori igazságos háborús gondolkodás atyjaként,[428] azonban mégis jó indokaink vannak arra, hogy Szent Ágostont csak távolról kapcsoljuk az elmélethez.

Az egyik ilyen indok az, hogy Szent Ágoston nem dolgozott ki egységes elméletet, hanem munkássága különböző részein elszórt gondolatmeneteit próbálják a kutatók összeilleszteni.[429] Ezért inkább arról lehet beszélni, hogy Szent Ágoston több száz évvel előre megsejtett később elfogadottá váló elképzeléseket.

Egy másik indok szerint az igazságos háborúról írva Szent Ágoston egyszerre hangsúlyozza a megváltás és a büntető igazságosság szerepét, de az utóbbit alárendeli az előbbinek. Úgy véli ugyanis, hogy az eretnekek elleni háború azért igazságos, mert az számukra büntetés, amelynek az a célja, hogy elhozza nekik a megváltást. A fő cél tehát a megváltás, a büntetés ehhez az eszköz.

A büntető igazságosság továbbá nem is számított újdonságnak Szent Ágoston korában a háború igazolásában, azzal az ókori Közel-Keleten találkozhatunk a sumereknél, az asszíroknál és a zsidóknál is. Szent Ágoston hozzájárulása a háborús ideológiákhoz a megváltó igazságosság,[430] amelynek fontos szerepe volt korábban az eretnekek elleni harcban, majd később a pogányok, a hitetlenek és a kiátkozottak elleni harc igazolásában. A 12–13. században azonban az igazságos háború elméletében a megváltó igazságosság fontosságát kevésbé hangsúlyozták. Az elmélet fejlődésével és szekularizációjával pedig teljesen ki is veszett, és a büntető igazságosság került a középpontba. Aquinói Szent Tamás (1225–1274), az elmélet egyik legfontosabb középkori szisztematizálója is a büntető igazságosság fontosságát hangsúlyozta. A megváltó igazságosság szerepét csak azzal jelezte, hogy a háború igazságosságáról írt gondolatmenetét a jó szándékról írott nagyobb fejezetben helyezte el.

Végül talán egy harmadik megfontolás is abba az irányba mutat, hogy Szent Ágoston hozzájárulását az igazságos háború elméletéhez nem szabad túlértékelni. Az egyik fontos változás a filozófiai gondolkodásban Szent Ágoston és Szent Tamás között abban áll, ahogyan ők felfogták Isten akaratának, illetve a morális tényeknek (morális állítások igazságának) az alá- és fölérendeltségi viszonyát. Ezt a problémát Euthüphrón-dilemmának nevezzük, Platón egyik dialógusának a címéről, amelyben Szókratész Euthüphrónnal beszélget a kérdéses problémáról. Az eredeti dilemma annak a kérdésnek a megválaszolásában áll, hogy „vajon azért szeretik az istenek azt, ami jámbor dolog,

mert jámbor, vagy azért jámbor dolog, mert szeretik az istenek".[431] Számunka alkalmas formába átfogalmazva a probléma, hogy „vajon azért akarja Isten azt, ami igazságos cselekvés, mert az igazságos, vagy azért igazságos, mert Isten akarja". A dilemmára két alapvető választípus alakult ki a középkorban. A voluntaristák azt állították, hogy Isten akarata fontosabb, így amit Isten akar, az igazságos; a realisták pedig azt, hogy Isten csak olyat akar, ami már az isteni akarástól függetlenül is igazságos. A problémára adott válaszaik alapján Szent Ágoston a voluntaristák táborába tartozik, Szent Tamás azonban a realisták közé.[432] Ennek azért van jelentősége, mert a voluntarizmus (és így Szent Ágoston) összességében inkább a szent háborús ideológiával hozható kapcsolatba, amely szerint Isten a saját képességei alapján, külső mércéktől függetlenül megparancsolja a tettet. Ezzel szemben a realizmus (és így Szent Tamás) az igazságosságnak a szubsztantív változatát elfogadó igazságos háború elméletét hangsúlyozza.

Összességében azt mondhatjuk, hogy Szent Ágoston megsejtett olyan gondolatokat, amelyek ugyan nem alkották elméletének központi részét, ám amelyeket majd több száz év múlva mások a saját elképzeléseik autoritatív megalapozása végett fontosnak tartottak. Szent Ágoston ugyanis nagy tekintéllyel rendelkező egyházatya volt, akire ezért, a középkori tudományosság követelményei szerint, kötelező volt hivatkozni.

A kezdetek: Gratianus

Az igazságos háború elméletének első megfogalmazója az egyházi jog első komoly összefoglalását a 12. század közepén elkészítő Gratianus volt.[433] Gratianus a *Decretum* című művének a 23. *causá*jában foglalkozott az igazságos háború kérdésével, ahol nyolc kérdésre kereste a választ:

1. Vajon bűn-e katonáskodni?
2. Micsoda az igazságos háború (és Izrael gyermekei miként vívtak igazságos háborút)?
3. Vajon el kell fegyverrel hárítani a társunkat fenyegető veszélyt?
4. Vajon megengedhető a bosszú?
5. Vajon bűn, ha a bíró vagy szolgája kivégzi a bűnös embert?
6. Vajon kényszeríthető a bűnös, hogy jót tegyen?
7. Vajon megfoszthatók az eretnekek a tulajdonuktól?
8. Vajon megengedhető az egyházi személyeknek, hogy fegyvert fogjanak a pápa vagy a császár parancsára?[434]

A kérdések közül az első öt tartozik szűkebb tárgyunkhoz, így csak azokkal foglalkozom.

Gratianus kiindulópontja nem a később fontossá váló kérdés, hogy mely háborúk lehetnek igazságosak, hanem hogy a keresztény kegyes életvitellel összefér-e a katonáskodás. Erre a kérdésre Gratianus válasza az, hogy a cselekvést nem annak külső jellemzői (a tényleges tett) alapján kell megítélni, hanem a szándék alapján, és így a kegyes embernek késznek kell lennie arra, hogy harcoljon. A harcban a kegyesek

bátorsága Isten adománya, amely ezért nem használható Isten ellenében, hanem csak kegyes célért, a békéért, és kegyesen, azaz kerülve például a gonoszságot, a bosszúszomjat, az ellenségeskedést és a hatalomvágyat.

A második kérdés az igazságos háború definíciójára és így mibenlétére vonatkozik. Gratianus idézi Sevillai Izidor (556–636) és Szent Ágoston definícióját is, amelyekből összeállítja a sajátját. Izidor (részben Cicerótól átvett) definíciója: „Az a háború igazságos, amelyet formális deklaráció után vívnak, azért, hogy visszaszerezzék az elvett dolgot, vagy hogy elhárítsák az ellenség támadását. Egy bírót azért hívnak bírónak, mert kijelenti az igazságot a népnek, vagy azért, mert igazságosan dönt. Igazságosan dönteni annyi, mint igazságosan ítélkezni, mivel az nem lehet bíró, akiben nincs igazságosság." Szent Ágoston definíciója: „Az igazságos háborút általában úgy határozzák meg, mint amelynek célja a károk megbosszulása, amikor szükséges, háborúval kényszeríteni egy népet vagy várost, amelyik vagy elmulasztotta megbüntetni a gonosz tettet elkövető polgárait, vagy elmulasztotta visszaszolgáltatni az igazságtalanul elvett dolgot. Azonban ez a típusú háború is csak azért igazságos, mert Isten által parancsolt, aki tudja, hogy kinek mi jár. Ez azt jelenti, hogy egy hadsereg vagy nép vezetője maga nem kezdeményezője, hanem a végrehajtója a háborúnak." Gratianus ebből a kettőből állítja össze a saját definícióját: „az igazságos háború az, amit egy felhatalmazó határozat alapján vívnak, vagy amivel igazságtalanságokat bosszulnak meg."[435] A definíció szerint Gratianus számára a háború indításának igazságossága függ egy személytől vagy fórumtól, aki/amely legitim autoritással rendelkezik a háború indítására, a háború deklarálásától és az igazságos októl, amely az igazságtalanság megbosszulása, azaz a büntetés.

Érdemes felfigyelni arra, hogy melyik szerző milyen fogalmi elemet tesz a definíciója elejére, mert ez talán jelzi a szerzők felfogása közötti apróbb különbségeket. Izidor számára a háború formális deklarálása fontos, ami kizárólag a cicerói definíció átvételének a következménye (és az istenítéleti ideológia), Szent Ágoston számára az igazságos cél, a büntetés (illetve annak Isten által parancsolt, szent háborús jellege), Gratianus számára pedig a legitim autoritás léte. Az igazságos háború indításához szükséges legitim autoritás hangsúlyozása csak az igazságos háború elméletében fontos, hiszen az istenítéleti ideológiában és a szent háborús ideológiában az ítélet és a háború kezdeményezésének joga minden kérdésen felül Istené. Gratianus hangsúlyozza a legitim autoritás szerepét, mivel az a békemozgalmakkal átkerült a világi hatalmasságok némelyikéhez, de nem mindegyikéhez. Ennek megfelelően emlékeztetni kell a világi hatalmasságokat, hogy csak abban az esetben indíthatnak igazságosan háborút, ha szükséges feltételként teljesül az, hogy rendelkeznek legitim autoritással.

A Gratianust követően kialakuló évszázados vitában számos szerző próbálkozott annak meghatározásával, hogy melyik világi hatalmasság rendelkezik legitim autoritással. Némelyek a pápát ruházták fel vele, esetleg a püspököket, ha birtokaik

miatt rendelkeznek világi hatalommal is; mások a német-római császárt, vagy esetleg minden olyan világi hatalmasságot, akinek nincs világi felettese, mivel a világi felettessel rendelkező hatalmasságoknak az igazságszolgáltatást a felettesüknél kell keresniük.[436]

A harmadik és a negyedik kérdés az igazságos ok két típusát mutatja be. Az első a cicerói-izidori védelem: azaz igazságos a társak (az ország) védelme a barbárok vagy rablók ellen, illetve a gyengék védelme az őket eltiporni akarókkal szemben. Ezzel kapcsolatban Gratianus megjegyzi, hogy amennyiben valaki nem segíti társait, az épp annyira bűnös, mint az őket támadók. A másik igazságos ok az ágostoni megváltó igazságosság: igazságos a háború a kegyelem (azaz a megváltás lehetőségének) megadásának céljával a bűnösök megbüntetéseként, korrekciójaként és jó útra térítéseként. A kegyelemhez szükséges korrekciót tekintve Gratianus úgy véli, hogy az olyan módon képes hatással lenni a megbüntetettre, mint ahogy az apa büntetése is hatással van a gyermekére;[437] illetve hogy amennyiben valaki a büntetést bosszúvágyból hajtja végre, vagy gyűlöletből, és nem a kegyelemért és az igazságosságért, akkor ő is annyira bűnös, mint az, aki bosszút szeretne állni.

A bosszú a megjavítás eszköze, amely lehetséges a javak elpusztításával, megfenyítéssel, de halállal is. Gratianus ez utóbbi módszert az ötödik kérdésben szükségesnek tartja külön igazolni. A halálos büntetést, amelyet a katonák a háborúban hajtanak végre, a bíró vagy a szolgája (a hóhér) ítélet-végrehajtásához hasonlítja. Amiként a bíró/hóhér közhivatal ellátójaként végezheti ki a bűnt elkövetőt, úgy a háború keretében halálos büntetést kiszabó és végrehajtó személyeknek is közhivatalt kell ellátniuk. Ilyenek a fejedelmek és a nekik engedelmeskedő katonák, illetve Isten és a neki engedelmeskedő hatalmasságok és katonák.[438]

Gratianus a *Decretum* 23. *causá*jában összegyűjtötte a korábbi egyházi álláspontokat, és ezzel lehetővé tette a hagyomány szisztematizálását. Erre többen tettek kísérletet a *Decretum* magyarázói (a dekretisták) és a pápai dekrétumok magyarázói (a dekretalisták) közül a 12–13. században, ám visszatekintve a legnagyobb sikerrel a teológus és filozófus Aquinói Szent Tamás járt.

Az elmélet variánsai a 13. században és a kanonizálódott elmélet

A gratianusi *Decretum* megjelenését követő hosszú vitákban a résztvevők kibővítették Gratianus hármas kritériumrendszerét (legitim autoritás, deklaráció és igazságos ok). Két gondolkodó, Alexander Halensis (1183–1245) és Pennaforti Rajmund (1175–1275) különösen nagy részletességgel dolgozta ki az igazságos háborúindítás kritériumainak elméletét, amelyek átmenetként értelmezhetők Szent Tamás elméletének irányába.[439]

Pennaforti Rajmund, korábbi gondolkodók elképzeléseit is átvéve,[440] öt kritériumot fogadott el, amelyeknek egyszerre kell fennállni a háború igazságosságához,

pontosabban ahhoz, hogy egyáltalán háborúról *(bellum),* és ne csak veszekedésről *(guerra)* lehessen beszélni:

- *persona* (személyek): azoknak a személyeknek a köre, akik részt vehetnek a háborúban, ahová alapvetően a világi személyek tartoznak, az egyháziak csak védelemben részesülnek;
- *res* (közvetlen ok): a háború célja, oka, amely Rajmund szerint az elvett dolgok visszavétele mellett kiterjed a haza védelmére is;
- *causa* (távolabbi ok): a háborúnak a béke helyreállításához való szükségessége;
- *animus* (szándék): a háborút nem szabad gyűlöletből, bosszúvágyból, kapzsiságból vívni, hanem csak kegyességből, az igazságosság végett és engedelmességből;
- *auctoritas* (legitim autoritás): a háború indítására feljogosító hatalom, amellyel a hitért vívott háborúkban az egyház, egyéb esetekben pedig a fejedelmek rendelkeznek.[441]

Rajmund, kortársaival szemben, a háború közvetlen okát egy speciális esetre is kiterjesztette, arra az esetre, amikor a tulajdont vagy a hazát közvetlen veszélyben kell megvédeni. Ezekben az esetekben nem szükséges egyházi vagy fejedelmi jóváhagyás, hanem egyénileg is meg lehet indítani a harcot, mivel a legalapvetőbb természeti törvény szerint az erőszakot lehet erőszakkal elhárítani.[442]

Alexander Halensis tovább bővítette az igazságos háborúindítás kritériumainak számát, hatot különböztet meg:

- *auctoritas* (legitim autoritás): a háború indításának a képességét vagy jogát foglalja magába;
- *affectus* (elmeállapot): a háború indításának a helyes szándéka;
- *intentio* (szándék): a harcoló – például bosszúvágytól mentes – helyes szándéka;
- *conditio* (állapot): a harcoló társadalmi állása: világi vagy egyházi;
- *meritum* (érdem): ami az ellenségnek jár;
- *causa* (ok): a háború indításának célja, mint a javak visszaszerzése vagy a társak védelme a bűnösöktől, és a keresztény béke biztosítása mindenki számára.[443]

Alexander elméletének egyik specifikuma, hogy Rajmunddal szemben nem a haza védelmére építi a háború igazságos okát, és nem is csupán az elvett javak visszaszerzésére, hanem a *meritum*kritériummal összhangban arra, hogy az ellenséget a háborúval meg kell büntetni. Alexander elméletének egy másik specifikuma (amellyel Rajmund is egyetért), hogy a kritériumokban fontos helye van azon személyek kijelölésének, akik vívhatják a háborút (a világi lovagok), illetve egyáltalán, hogy a háborúban részt vállaló személyek tulajdonságaira hivatkozva adja meg a háborúindítás kritériumait. Alexander, aki a fenti felsoroláson kívül utal még a háború

deklarálásának a követelményére, úgy összegzi a kritériumok felsorolását, hogy: „Az elmeállapotot és az autoritást abban a személyben kell vizsgálni, aki deklarálja a háborút, az állapotot és a szándékot abban a személyben, aki vívja a háborút, az érdemet abban, akivel szemben folyik a háború, és az okot azzal a személlyel összefüggésben, akiért folyik a háború."[444] Alexander elképzelése, legalábbis annak az első öt kritériuma a gratianusi (és Szent Ágoston-i) elképzelést visszhangozza, azonban az utolsó kritérium, a *causa* tartalma Szent Tamás elképzelései felé mutat. Ez az elem ugyanis kiegészíti a korábbi felsorolásokban és Alexandernél is megtalálható igazságos okokat, a kár megbosszulását, a javak visszaszerzését és védelmét, a keresztény béke mindenki számára való biztosításával.[445]

Szent Tamás elképzelése az igazságos háború indításának kritériumairól fontos tekintetekben tér el az őt megelőző és a vele kortárs gondolkodók elképzeléseitől. Szent Tamás A *Teológia foglalata* II/II. rész 40. kérdésében tárgyalja a háború mibenlétével összefüggő kérdéseket.[446] Ezek a kérdések:

- Vajon megengedett bármely háború?
- Vajon megengedett az egyháziaknak háborút viselni?
- Vajon megengedett a háborút viselőknek, hogy lesből támadjanak?
- Vajon megengedett a szent napokon háborúzni?

Ezen kérdések közül az első kérdés fontos számunkra, amelyre válaszul Szent Tamás azt mondja, hogy megengedett, amennyiben a háború megfelel az igazságosság három kritériumának:

- *auctoritas* (legitim autoritás): csak a fejedelem kezdeményezheti a háborút, mivel a háború indítása a közfeladatok közé tartozik, így magánszemély arra nem jogosult;
- *causa iusta* (igazságos ok): a támadás célpontja olyan nép vagy ország lehet, amely megérdemli azt, mivel valami rosszat követett el, és nem volt hajlandó jóvátenni a kárt;
- *recta intentio* (helyes szándék): a háború távolabbi célja csak a jó elősegítése és a rossz kerülése lehet, így nem is viselhető ártási szenvedélyből, bosszúvágyból, könyörtelenségből, felkelés lázában és hatalomvágyból.[447]

A fejedelem korábban azért rendelkezett legitim autoritással, mert amiként Isten volt az egész világ kormányzója, úgy a fejedelem a teremtett világ (egy részének) a kormányzója volt. A fejedelem ebben a pozíciójában Isten képviselőjeként közvetítette az isteni törvényeket az emberek felé azzal a céllal, hogy csökkentse a társadalomban fennálló rendetlenséget.[448] Szent Tamás szerint a fejedelem joga abból származik, hogy ő biztosítja a rendet, azaz megvalósítja és védi a közössége javát, a közösségen belüli bűncselekményekkel szemben éppúgy, mint a külső támadásokkal szemben.[449] Ezt ugyan

Isten megbízásából teszi, azonban a hangsúly épp annyira van a közösség javának a biztosításán, mint az isteni megbízáson.

Ehhez hasonlóan, a fejedelemtől ugyan korábban is elvárták, hogy kegyes, igazságos és békés célokért viseljen háborút (és ne bosszúvágyból, hatalomvágyból, kapzsiságból vagy gyűlöletből), azonban Szent Tamás számára a béke egészen mást jelentett, mint a korábbi gondolkodóknak. Korábban a békét a keresztény gondolkodók, Szent Ágoston értelmezése nyomán, spirituális értelemben fogták fel, mint egy ember vágyainak az istenhit által biztosított harmóniáját. Ez a harmónia összeférte a földi jellegű háborúskodással (amely egyébként Szent Ágoston szerint szükségképpen jellemzi a teremtett világot a bűnbeesést követően), sőt a szent háborús gondolkodásban támogatta is a háborúviselést. Szent Tamás azonban a békét világi jelentésében is értelmezte. Ebben az értelemben a béke a keresztény közösség tagjai közötti, természetes viszonyok által létrejövő állapot, amelyben a tagok vágyai harmóniában állnak egymással. Természetesen az istenhitnek itt is van szerepe az emberek közötti harmónia megteremtésében, azonban a közösség tagjai közötti természetes viszonyok is szerepet kapnak, mint az istenhiten alapuló viszonyok hordozói.[450]

Végül, Szent Ágostontól kezdve számos gondolkodó fogta fel büntetésként az igazságos háborút, így Alexander Halensis is. Ezeknek a gondolkodóknak azonban más képük volt azokról a mércékről, amelyek alapján a büntetést ki lehetett szabni. A kora középkorban, az istenítéleti ideológiában a büntetés alapja és mércéje Isten akarata volt. A békemozgalmaknak köszönhetően azonban a középkori emberek egyre inkább stabil törvényeket szerettek volna látni maguk körül, amelyeket legfeljebb összességében igazolt Isten szava. Szent Tamás pedig, ismét összhangban az ember természetes meghatározottságai fontosságának a fel- és elismerésével, az emberi törvényeket a természeti törvényektől tette függővé, így végeredményben a háború indításával kiróható büntetés is a természeti törvények tartamától függött.[451] Az első és legfontosabb természeti törvény az, hogy „a jót megtenni és követni, a rosszat pedig kerülni kell” (aminek az egyik alesete, hogy az emberi életet meg kell őrizni),[452] ami a helyes szándékkal indított háború távolabbi célja is egyben. Természetesen, Istennek ismét csak maradt szerepe az emberi törvények igazolásában, mivel Szent Tamás szerint a természeti törvény az isteni örök törvény (a világ alakulásának isteni terve) racionális – értelemmel felfogható – aspektusa.[453] Ez azonban csak annyit jelent, hogy ugyan Isten teremtette az embert olyan természettel, amilyennel, és teremthette volna másként is, azonban most már ez a természet meghatározza, hogy mi a jó, és mi a rossz az emberi viselkedésben.[454]

Ezért Szent Tamás kritériumlistájának egyik fontos jellemzője, hogy szervező elvét nem az igazságos háborúban részt vevő emberek tulajdonságai képezik, bár ezek a tulajdonságok is megmaradtak, hanem sokkal inkább az az elképzelés, hogy az ember természettől fogva közösségalkotó lény. Néhány elem, így a legitim autoritás, a helyes

szándék és az ellenség „érdeme” benne maradt a listában a kritériumok és az azokban foglalt elemek mögött álló magyarázatok azonban megváltoztak, amivel áthelyeződtek a hangsúlyok.

A hangsúlyok áttevődése mindhárom esetben annak a következménye, hogy Szent Tamás elfogadta Arisztotelésznek (Kr. e. 384–322) azt az elképzelését, hogy az ember természettől fogva állami közösségalkotó és értelmesen beszélő lény,[455] és helyet talált ennek az elképzelésnek az igazságos háborúról alkotott elméletében, összebékítve így a hagyományos keresztény álláspontot (Szent Pál, Szent Ágoston) az ókori görög elképzelésekkel.[456]

Az igazságos háború elmélete a Magyar Királyságban: a történetírói hagyomány és Temesvári Pelbárt

A Magyar Királyságban az igazságos háborúról való gondolkodás elméleti formában csak viszonylag későn, Temesvári Pelbártnál (1435–1504) jelent meg. Előtte is beszélhetünk azonban az igazságos háborúról való gondolkodás hagyományáról. Ezt a hagyományt a történetírók közvetítették.

A történetírói hagyomány: a Képes Krónika és Anonymus

A *Képes Krónika* (a 14. században állították össze, de egyes részei a 11. századtól kezdve keletkeztek) és Anonymus *A magyarok cselekedetei* (1200 körül) című munkája egyaránt tartalmazza a magyar honfoglalás leírását, amelynek központi eleme a fehérló-monda. A honfoglalás három részét különböztethetjük meg, a bolgárok uralta Erdély birtokbavételét, a morvák (Szvatopluk/Salán) uralta Alföld elfoglalását és a frankok kormányozta Dunántúl megszerzését. Ezen területek közül a fehérló-monda a morva területek elfoglalásához kapcsolódik.

A monda szerint miután a magyarok felderítették a morvák földjét, felvették a kapcsolatot a morvák fejedelmével (Szvatoplukkal/Salánnal), majd hazatérve megtanácskozták a terület megszerzésének problémáját. Ez után a *Képes Krónika* szerint:

> „Ezután a követet közös elhatározással visszaküldték az imént említett fejedelemhez, és földje fejében egy nagy lovat küldtek neki, Arábia aranyával aranyozott nyereggel és aranyozott kötőfékkel. A fejedelem ennek láttán még inkább örvendezett, mert azt gondolta, hogy a földjéért valamiféle vendégajándékot küldtek neki. A követ pedig ekkor a fejedelemtől földet, füvet és vizet kért. A fejedelem mosolyogva így szólt: »Vegyenek csak, amennyit akarnak, ezért az ajándékért!« így azután a követ visszatért övéihez.”

Közben Árpád és a hét vezér bevonult Pannóniába, de nem mint jövevény, hanem mint örökség jogán a föld birtokosa. Ekkor egy másik követet küldtek a fejedelemhez, és ezt az üzenetet bízták rá: »Árpád az övéivel egyetemben ezt mondja neked: azon a földön, amelyet megvásároltak tőled, tovább semmiképpen se maradj; mert földedet megvették a lovon, füvedet a kötőféken, vizedet a nyergen. S te örökbér ellenében, azaz ínségedben

és mohóságodban átengedted a földet, a füvet és a vizet.« […] Ha tehát a föld, a fű és a víz az övék, minden az övék."[457]

Anonymus közvetítése némileg eltér a *Képes Krónikától*, mivel szerinte először Salán (Szvatopluk) küld követeket Árpádhoz, miután a magyarok megjelentek a morvák földjén (Borsova váránál) azzal, hogy tegyék jóvá a pusztítást, és ne merészeljék átlépni a Bodrog folyót, mert akkor bolgár és görög segítséggel vesz elégtételt rajtuk. Anonymus a következőképpen fogalmazza meg az eseményeket:

> „Árpád fejedelem pedig végighallgatván a dölyfös Salán fejedelem követeit, válaszában a gőgöt félretéve szerényen szólott: »Ősöm, a hatalmas Attila király birtokolta a Duna és Tisza közötti földet, le egészen a bolgár határig, azt, amelyet most a ti fejedelmetek bír. Én azonban – nem mintha félnék a görögöktől és bolgároktól vagy nem tudnék szembeszállni velük, hanem a ti Salán fejedelmetek iránti barátságtól vezérelve – a jussomból csak egy parányit kérek tőle vissza a barmaim számára. Tudniillik a Sajó folyóig terjedő földet, s ráadásként arra kérem fejedelmeteket, hogy saját kegyéből juttasson nekem két teli korsót a Duna vizéből, és egy zsáknyi füvet az alpári homokból, hogy kipróbálhassam, vajon édesebb-e az alpári homok füve a szkítiainál vagy a Dentümogyerénél, s vajon jobb-e a Duna vize a Thanays vizénél. És ezeket megüzenvén neki, a követeket különféle ajándékokkal halmozta el, s jóindulatukat megszerezvén hazaküldte őket.
>
> Ekkor Árpád fejedelem tanácsot tartott s ő is követeket menesztett Salán fejedelemhez. A fejedelemasszonynak tizenkét fehér lovat, tizenkét tevét, tizenkét kun fiúgyermeket, a fejedelemnek pedig tizenkét rátermett orosz leányt, tizenkét hermelin- és cobolyprémet és tizenkét arannyal díszített köntöst küldött. […]
>
> Salán fejedelem megpillantván az ajándékokat s meghallgatván mind saját, mind Árpád követeit, a szokottnál is vidámabb lett. Árpád fejedelem követeit barátságosan fogadta, s mindenféle ajándékokkal halmozta el őket, és ráadásul Árpád követeléseit is teljesítette."[458]

Később, amikor látta Árpád hatalmának növekedését

> „Salán fejedelem és előkelői tanácsot tartván követeket menesztettek Árpád fejedelemhez, hogy felszólítsák: hagyja el földjüket és készülődjön a szülőföldjére való visszatérésre. […] Árpád […] a következőt üzente vissza Salán fejedelemnek: »A földet, amely a Duna és a Tisza között fekszik, a Duna vizét, amely Regensburg felől Görögországba folyik, akkor vásároltuk meg pénzünkön, amikor frissen érkezvén elküldtük Salánnak az árukért tizenkét fehér lovat és így tovább, mint fentebb elmondottuk. […] Ezért megparancsoljuk Uratoknak, Salán fejedelemnek, hogy földünket elhagyva gyors vágtában távozzon a bolgárok földjére […] Ha pedig nem tenne így, számoljon azzal, hogy a legrövidebb időn belül hadra kelünk ellene«."[459]

A mondának többféle értelmezése van,[460] amelyek közül némelyek radikálisan eltérnek egymástól. Györffy György szerint a monda egy korábban megkötött magyar–morva szövetség emléke,[461] Engel Pál szerint pedig éppen ellenkezőleg, a megkötött magyar–morva szövetség egyoldalú – magyar – felmondásának és a morva területek elfoglalásának a szépítését, a szövetségszegés pszichológiai feldolgozását foglalja magába.[462] Ezen értelmezések szerint a monda tartalmának nincs direkt módon köze a honfoglaláshoz. Dallos Edina álláspontja szerint azonban a monda direkt módon a honfoglalás egyes eseményeit dolgozza fel. Ez utóbbi értelmezés alapján elemzem a mondát én is.

Dallos véleménye szerint a mondában több értelmezési réteg mosódott össze az idők során. Megkülönböztethetünk egy eredeti vagy nomád réteget, egy lejegyzéskori vagy keresztény népi réteget és egy leírt réteget. Ezek kialakulása visszavezethető rendre egy

11. században még élő nomád kulturális koncepcióra, az azt felváltó keresztény kulturális koncepcióra és egy politikai koncepcióra. A nomád réteg része, hogy Árpád egyoldalúan országszimbólumokat (földet, füvet és vizet) kér a morva fejedelemtől, amelyeket az elküld neki. A keresztény népi réteg része, hogy a szimbólumok megküldése és a fehér ló (illetve Anonymusnál a többi ajándék) kicserélése valójában kétoldali, jog- és kötelességkeletkeztető vásárlási aktus. Végül, a politikai réteg fontos része, hogy a kérdéses országterület Árpád őséé, Attiláé volt.

A három értelmezési réteg háromféleképpen igazolja az országterület megszerzéséért kirobbant háborút a magyar oldalról. A nomád réteg szerint Árpád a magyarok tiszteletet parancsoló hírnevét felhasználva egyoldalúan behódolásra szólította fel a morvák fejedelmét (kérte az országszimbólumokat), aki be is hódolt neki (ahogyan a honfoglalást megelőzően Halics vezetője is ajándékokkal halmozta el Álmos vezért, és „mintegy a saját uraként látta vendégül"),[463] azonban később ki akart hátrálni az alárendelt viszonyból, amit azonban Árpád a háborúval megakadályozott. Ebben az esetben nem lehet a háború igazságosságáról beszélni, mivel az alárendelődés kizárólag a hírnévnek (dicsőségnek, becsületnek) köszönhető. A hírnévből azonban nem keletkezik a hatalmi viszonyoktól független és az igazságosságot biztosító jog, hanem csak addig tart, amíg a hírnév fennáll (azaz, amíg le nem győzik a magyarokat). Így ezen réteg szerint, végeredményben, Árpád háborús lépése igazolt volt, azonban a hírnév, és nem az igazságosság alapján.

A keresztény népi réteg szerint Árpád kétoldali ügylettel vásárolta meg a földterületet, így az az ő tulajdonába került, jogot szerzett rá, ami a másik oldalon kötelességet szült. Árpád a kötelesség megszegése, és ezzel a jog megsértése alapján, azaz az igazságosság alapján indíthatott háborút a terület birtokbavételéért.

Végül, a politikai változat szerint a terület elfoglalásáért indított háború azért volt igazolt, mert a terület valójában minden egyéb (egyoldalú vagy kétoldalú) ügylettől függetlenül Árpádé volt, hiszen korábban Attila és a hunok területe volt, és így Árpádnak, Attila leszármazottja lévén, joga volt a területhez, ami a morva oldalon kötelességet szült. Árpád a kötelesség megszegése, és ezzel a jog megsértése alapján, azaz ismét csak az igazságosság alapján indíthatott háborút a terület birtokbavételéért.[464]

A monda két utóbbi értelmezési rétegének a témánk szempontjából való lényeges következménye az, hogy a monda lejegyzése és politikai felhasználása körüli időszakban (1200 körül és talán korábban is) a magyar keresztény népi és politikai gondolkodásnak része volt az az igény, hogy a háborúkat igazolni kell, illetve ezzel együtt, hogy a háborúkat nem kezdeményezheti akárki. A monda különböző értelmezési rétegei ugyanis abban különböznek egymástól, hogy milyen (igazoló vagy igazságos) okot jelölnek meg a morvák ellen megindított háborúhoz: a hírnéven alapuló alávetettség fenntartását, a vásárlásból keletkező jog érvényesítését vagy az öröklésből keletkező jog érvényesítését. Az utóbbi jogérvényesítés esetén érdemes arra is felfigyelni, hogy

határozottan kijelölődik azoknak a személyeknek a köre, akik felhatalmazással rendelkeznek a háború megindítására, azaz akik rendelkeznek az igazságos háború megindításához szükséges legitim autoritással. Ezen személyek körébe az Attila leszármazottainak tekintett Árpád-házi királyok tartoznak.

Az igazságos háború elméletének ezek a kategóriái, amelyek a korszakban Nyugat-Európában sem voltak még teljesen tisztázottak, még a magyar népi kulturális és politikai gondolkodásban sem tudatosultak teljesen. A nyugat-európai és a magyar történeti hagyományban megjelenő igazságos háborús gondolkodás hasonlósága azonban nem szembeötlő: a háborúhoz szükség van igazságos okra, amely valamilyen jogsértéshez kapcsolódik, és amelynek okán a legitim autoritással rendelkező személy, a fejedelem indíthat háborút. Ezen hasonlóságok mellett azonban a különbség is szembeötlő: a korszak nyugat-európai igazságos háborús gondolkodása az igazságos háborúkat vallási bűn vagy világi igazságtalan tett (jogsértés) megbüntetéseként fogta fel, és nem jogérvényesítésként. A fehérló-mondában pedig jogsértésről van szó, de nem szerepel a háborúnak az az értelmezése, hogy Árpád megbüntette volna a morvákat a jogsértésért, hanem Árpád pusztán érvényesíti egy területre való jogát.

Az elmélet: Temesvári Pelbárt

Temesvári Pelbárt (1435–1504) ferences szerzetes a György vitézről írt (harmadik) példabeszédében foglalkozik az igazságos háború elméletével, illetve említésszerűen a Szent László királyról szóló harmadik beszédében.[465]

Temesvári egy Pál apostoltól vett idézet köré építi beszédét: „Ezt a parancsolatot kötöm a lelkedre […] hogy a jó harcot vívd meg […] Tarts ki a hitben, és őrizd meg tisztán a lelkiismeretedet."[466] Az idézetet három részre lehet felosztani, amelyek alapján elemezni lehet a katonai kötelességeket. A három rész a „vívd meg a jó harcot", „ezt a parancsolatot", és a „tarts ki hitben és őrizd meg tisztán a lelkiismeretedet". Ezekhez Temesvári egy-egy, a későbbiekben tárgyalandó problémát rendel: a katonáskodás feltételeinek a problémáját, a katonai előírások megőrzésének a problémáját és a hit jelentőségének a problémáját.

A katonáskodás feltételei négy feltételt foglalnak magukba. Az első, hogy a katona számára fontos a kellő gyakorlás a fegyverforgatás és a fizikai állóképesség terén: „a katona szó a gyakorlatozás és a fáradalom neve."[467] A gyakorlatozást azonban csak olyan módon szabad folytatni, amelyben nem fenyegeti közvetlen halálveszély a gyakorló feleket. Ilyen „a lovakon való rohanások és fordulatok, az ütés és a védekezés mestersége, a dárdavetés". Határozottan nem ebbe a csoportba tartozik azonban a bajvívás, amely közvetlen halálveszéllyel fenyeget, és ezért tilos. A bajvívás „erőfitogtatásra való játék […] Nem dicséretes az igazságosság nélküli bátorság."[468]

A harci jártasság fizikai képessége mellett – második elemként – fontos, hogy a katona helyes harci szándékkal is rendelkezzen. A helyes harci szándék nem állhat az ártani

vágyásban, a kegyetlen bosszúállásban, a gyűlölködésben, az engesztelhetetlenségben vagy a vad visszavágásban és az uralomvágyban. Arról, hogy mi is lenne a helyes szándék tartalma, Temesvári ezen a ponton nem ad felvilágosítást, csak a beszéd egy későbbi részén. Azt azonban leszögezi, hogy ugyan másodjára tárgyalja a helyes szándékot, a fizikai képesség tárgyalása után, azonban a helyes szándék léte vagy nemléte határozza meg a fizikai képesség működését is. Ez azt jelenti, hogy hiába képzett valaki a fizikai képességek területén, amennyiben ezek a képességek nem a megfelelő szándékkal párosulnak, akkor az illető nem bírhatja a keresztény katonai hivatást.[469]

A helyes szándékkal harmadik elemként együtt jár az, hogy a katonának ki kell tartania a helyes szándéka mellett, „derekasan kell ellenállnia az ördögnek". Amennyiben erre nem képes, akkor hiába helyes a szándéka, nem alkalmas katonának, hanem inkább papnak. A helyes szándék tartóssága adja ugyanis azt a kitartó bátorságot a harcban, amely által a katona képes szembeszállni az erős ellenséggel is.[470]

A bátorság másik fontos feltétele a kitartás mellett – negyedik elemként – az igazságosság. A királyok mint a legfőbb katonák kötelessége, hogy „magukévá tegyék az ítélkezést és az igazságszolgáltatást". A katonák kötelessége pedig engedelmeskedni a király ítéletein keresztül az igazságosságnak. Amennyiben a harcos nem engedelmeskedik a királynak, akkor nem katona, hanem rabló csupán. A háborúban így a király rendelkezik a legitim autoritással, azzal a felhatalmazással, hogy háborút indítson. A király csak közszereplőként ítélkezhet, és csak akkor, ha biztos, hogy az, aki felett ítélkezni kell, nem javul meg magától, mivel ekkor „a gonoszt a jogos ítélet megjavítja". A magánszemélyek nem ítélkezhetnek semmilyen esetben, és a magánjellegű bosszúállást Isten számára kell fenntartani.[471]

Az igazságosság nem más, mint „megadni kinek-kinek a magáét. Bernát szerint Istennek a szeretetet, tiszteletet és engedelmességet; a felebarátainknak pedig a testvéri szeretetet."[472] Ezzel függ össze a Temesvári által tárgyalt második problémakör, a katonai előírások megőrzésének kötelessége. Ez azokat a parancsokat foglalja magába, amelyeket a katonának szabályszerűen és általánosságban be kell tartania. Az első (és a harmadik) ilyen parancs a háborúk igazságos céljait határozza meg, illetve ezzel összefüggésben a helyes szándék tartalmát is. Az igazságos háború célja nem lehet valami világi cél, hanem csakis Istenért lehet katonáskodni. Az Istenért való harc, egy kicsit konkrétabban fogalmazva, irányulhat a szent egyház védelmezésére és békéjének fenntartására, illetve a felebarát megsegítésére, a felebarátokból álló közösség védelmére, és végül az Isten iránti tisztelet, azaz a keresztényi életforma fenntartásával a megváltás elősegítésére.[473]

A háborúnak ezek az okai első pillantásra védelmi jellegű háborút tesznek lehetővé, ha az Isten iránti tisztelet fenntartását az eretnekek elleni harcként értelmezzük. Temesvári azonban utal arra, hogy az elnyomottakat is meg lehet védeni, és hogy

a kiközösítetteket és a hitetleneket is meg lehet támadni. Ezekben az esetekben ismét csak értelmezhető az Isten iránti tisztelet fenntartásának és kiterjesztésének a kötelessége.[474] Ezzel a kiegészítéssel Temesvári háborús okai támadó háborúkat is igazolnak.

A második parancsolat értelmében a keresztény katonáknak a jelzett célok érdekében vállalniuk kell a megsebesülés és a halál veszélyét is, amiért cserébe „kiérdemlik a Mennyországot, és üdvözülnek". Ez azonban csak egy feltétellel teljesülhet – és ez a negyedik parancsolat, akkor, ha a katona a csata előtt megvallja bűneit, és bűnbánatot tart. Csak ebben az esetben biztosított ugyanis, hogy a katona helyes szándékkal menjen a csatába, ami pedig eredményezi azt, hogy kiérdemli a mennyországot és üdvözül.[475]

A Pál apostoltól vett idézetből fakadó harmadik kötelesség, a hithű katonáskodás kötelessége is ezzel függ össze. A korábban vétkező katonától ugyanis Isten megtagadja a győzelmet. Ezért minden katonának meg kell tisztulnia a bűnöktől, és „szilárdnak kell lennie a hitben, és lelkiismeretben tisztának a bűntől". A legrosszabb bűn a gőgösség, a testi vétkek, a rablás és zsákmányolás, illetve a babonaság.[476]

Temesvári Pelbárt igazságos háborút illető elképzeléséről az mondható, hogy az nem tiszta megfogalmazása az igazságos háború elméletének, hanem több szempontból is átmenetet képez a szent háborús és az istenítéleti ideológiákkal. Temesvári hangsúlyozza a felebarátok alkotta keresztény közösség békéje megvédésének királyi kötelességét, illetve ezzel összefüggésben a békétlen „gonosz" megbüntetésének a kötelességét. Ez az elképzelés Szent Tamás igazságos háborús elképzelésének az összefoglalása. Temesvári azonban megengedi a kiátkozottak és a hitetlenek elleni harcot is, mégpedig két okkal: vagy a felebarátok elnyomásának a megszüntetése okán, vagy az Isten iránti tisztelet fenntartása és kiterjesztése (és így a megváltás elősegítése) okán. Amíg az utóbbi egyértelműen a keresztény vallás terjesztését célozza, így szent háborús ideológia, addig az előbbi az igazságos háborús gondolkodáshoz tartozik. Végül, a bűnöktől való megtisztulás fontosságának hangsúlyozása Isten segítségének elnyerésében az istenítéleti ideológia jellemzője. Összességében Temesvárinál mindhárom jelentősebb középkori háborús ideológia megtalálható, azonban az igazságos háború elmélete szerepel a legnagyobb súllyal.

Összegzés

A középkori igazságos háború elmélete a 12. századtól követhető nyomon Nyugat--Európában és a Magyar Királyságban is. Az elmélet három alapeleme, a legitim autoritás, az igazságos ok és a helyes szándák szabályai a korszakra kanonizálódtak. Amíg azonban az igazságos háborús gondolkodást Nyugat-Európában a korszakban már elméleti formában képviselték egyes szerzők, addig az a Magyar Királyságban a *Képes Krónikáb*an és Anonymusnál is megtalálható fehérló-monda keretében jelent meg. A történetírói hagyományban azonban azonosítható az igazságos háború elméletének két

alapeleme, a háború igazságos okának a szabálya (az ország adásvétellel megszerzett tulajdonjogának a megsértése) és a legitim autoritás szabálya (Attila leszármazottai, az Árpád-házi királyok indíthatnak háborút). A történetírói hagyományban megjelent elképzelés nem általános elmélet volt, abban a háború igazolása konkrét esetre vonatkozott, a Kárpát-medence egy részének az elfoglalására. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, a nyugat-európai és a magyar elmélet között akkor is különbség van az igazságos okot tekintve. A nyugat-európai elméletben ugyanis az igazságtalanság megbüntetése volt a cél, a magyar történetírói hagyományban pedig a jogvédelem és a jogsértés elhárítása. Ezek a különbségek a nyugat-európai és a magyar elmélet között később eltűntek, amikor az igazságos háború elmélete általános elméleti formában is megjelent a Magyar Királyságban, Temesvári Pelbártnál. Temesvári elmélete azonban egy másik tekintetben különbözött a nyugat-európai felfogástól. Abban, hogy az nem tiszta változatában tartalmazta az igazságos háború elméletének három alapelemét, hanem az igazságos háború elmélete keveredett benne a korszak más ideológiáival, az istenítéleti és a szent háborús ideológiával.

Az átmeneti háborús ideológiák a kora újkorban (16–17. század)

A kora újkor a középkor és az újkor között elhelyezkedő korszak. A háborús ideológiák tekintetében a középkort a vallási jellegű ideológiák határozták meg, az újkort pedig az egyes tudományokra épülő ideológiák. A kettő között elhelyezkedő kora újkorban a vallás fontos szerepet töltött be a reformáció ideológiáiban, azonban már megjelent némely későbbi tudomány is a humanista-realista és a jezsuita gondolkodásban.

A humanista-realista háborús ideológia és a magyar „kereszténység védőbástyája" ideológia

A pápa és a császár vezette keresztény politikai közösség eszméjével szemben már a 13-14. századtól kezdve megfigyelhető a keresztény és egyben nemzeti eszmék térnyerése Nyugat-Európában. A 16–17. században azonban Francesco Guicciardini (1483–1540), Niccolò Machiavelli (1469–1527), Jean Bodin (1529–1596), Alberico Gentili (1552–1608) és Giovanni Botero (1544–1617) munkáinak a megjelenése jelentősen megváltoztatta a politikáról és a háborúról való nyugat-európai gondolkodást. A középkori, vallási alapokra épülő elképzelések után az új, humanista gondolkodás az embert állította a politikai és a háborús gondolkodás középpontjába. Az új gondolkodás alapfogalma az emberi félelem, az államérdek, az állami szuverenitás és az ezekkel összefüggésben értelmezett védekező és megelőző háború fogalma volt. Az új politikai gondolkodás vezérmotívuma a politikai realizmus volt, amely arra az alapvetésre épült, hogy a politika morális és vallási megalapozás nélkül is, azaz magában is „valóságos", így műveléséhez nem szükséges ragaszkodnia a korábbi morális és vallási elvekhez.

A humanista-realista politikai és háborús ideológia Nyugat-Európában: Machiavelli, Gentili és Erasmus

Machiavelli *A fejedelem* (1513/1532) című munkájában tárgyalta azt a kérdést, hogy „hogyan kell az uralkodónak barátaival és az alattvalóival bánnia, és őket vezetnie".[477] Machiavelli szerint a kérdést akkor lehet megválaszolni, ha szemügyre vesszük, milyen tulajdonságokkal rendelkeznek az emberek, a fejedelem alattvalói. Az emberek

> „hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak; ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat, […] de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened. […] Inkább támadnak az emberek olyan valaki ellen, aki megszerettette magát velük, mint akitől félnek. […] a félelmet a büntetéstől való rettegés tartja fenn, és ez soha nem hagy el téged."[478]

Következtetésképpen Machiavelli szerint az emberekkel, azaz az alattvalóival a fejedelemnek úgy kell bánnia, hogy inkább féljenek tőle, semmint szeressék.

Azt a célt, amelynek az elérése végett a fejedelemnek az alattvalók félelmére alapozva kell kormányoznia, Guicciardini államérdeknek *(interesse proprio)* nevezte. A kifejezést és a fogalmat a kereskedelem szótárából kölcsönözte, ahol az „érdek" kifejezéssel arra a haszonra utaltak, amelyet a pénzkölcsönzéssel lehetett megszerezni. Guicciardininél az „érdek" az a haszon, amellyel a politikai cselekvő számolhatott, amennyiben bizonyos cselekvést választott, illetve az *„interesse della stato"* az a haszon, amely az államok viszonyában merül fel az egyik állam által választott cselekvés következtében.[479] Ezzel összhangban az érdek az egyének és az államok viselkedésének legalapvetőbb összetevőjévé vált, alapvetőbbé, mint a morális kötelességek.

Ugyanakkor Botero szerint fontos szembeállítani egymással az egyéni érdeket és az államérdeket, illetve a polgári törvényeket és az államérdeket kielégítő gondolkodás és cselekvések szabályait (államrezon). Az állam vezetésében ugyanis csak az államérdeket szabad szem előtt tartani, az egyéni érdeket (a fejedelem egyéni érdekét) nem, az államvezetés szabályai pedig magasabb rendűek, mint a polgári törvények. Ez utóbbi szembeállítással többek között Botero azt is hangsúlyozta, hogy a tisztán morális kérdések az egyének, és nem az államok szintjére tartoznak.[480] Guicciardini a korábban kiemelkedő közösségszervezési jelentőséggel rendelkező, önálló értékkel bíró és az államok szintjén is jelen lévő „becsületet" is az érdekkel azonosította. Úgy vélte, hogy megéri becsülettel rendelkezni, azaz az állam érdeke, hogy becsüljék. Ezzel ugyan ő nem száműzte a moralitás nyelvezetét a politikából, azonban annak elemeit az érdek fogalmára vezette vissza.

Az államérdek központba kerülésével a korábbiakhoz képest sokkal fontosabbá vált az önálló érdekekkel rendelkező államok önállóságának, azaz szuverenitásának hangsúlyozása az egyházi és a birodalmi egységesítő törekvésekkel szemben. Bodin *Les six livres de la republique* (1576) (Hat könyv a köztársaságról) című munkájában az állami szuverenitást úgy határozta meg mint „egy állam állandó és abszolút hatalmát", amely állandó, mert nem csupán egy időre szól, és abszolút, mert a hatalomnak nincsenek feltételei (a természeti törvényeken túl).[481]

Az államérdeknek megfelelő kormányzás az állam vezetőjétől speciális tulajdonságokat kíván. Machiavelli szerint a fejedelem tulajdonságai a *virtú,* azaz a megfelelő pillanatban való cselekvés, illetve a pillanat felismerésének és a megfelelő cselekvés meghatározásának az erényével a középpontban értelmezhetők:

> „És mivel az esemény, amelynek során magánszemélyből fejedelem lett, virtust vagy szerencsét kíván, úgy tetszik a két dolog valamelyike részint könnyít a dolgán. […] kellő alkalom nélkül tehetségük elpusztult volna, míg virtusuk hiányában hiábavaló lett volna az alkalom."[482] „A fejedelemnek elsősorban is ne legyen más gondja, feladata, mint a hadsereget rendben tartani és engedelmességre szoktatni, mert annak, aki parancsol, kell hogy jártassága legyen a hadakozás mesterségében."[483] „[A] fejedelem legyen óvatos, hogy kerülje azon rossz tulajdonságok hírét, amelyek államától megfoszthatnák, de ha módja van rá, még azokat is, melyek ezzel a veszéllyel nem fenyegetik."[484] „[M]inden fejedelem törekedjék arra, hogy könyörületesnek tartsák, ne kegyetlennek."[485] „Bárki

megértheti, mennyire dicséretes, ha a fejedelem megtartja adott szavát, őszinteséggel és nem ravaszsággal él. Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak."[486]

Realizmus az államok közötti viszonyban: Alberico Gentili

A Machiavelli számára jelentőséggel rendelkező félelem Gentili elméletében az államok közötti viszonyokban is szervező erőre tett szert. Gentili a következőképpen fogalmaz a *De Iure Belli Libri Tres* (1598) (Három könyv a háború jogáról) című munkájában:[487] „Jobb, ha előre biztosítjuk, hogy az emberek ne szerezhessenek túlságosan nagy hatalmat, mint hogy később rá legyünk kényszerítve a nagy hatalom ellenszerének megtalálására, amikor már túlságosan hatalmassá váltak."[488]

Gentili a félelmet az államok közötti viszonyokba az államok önvédelmi jogának hangsúlyozásával építi be. Az állami önvédelem jogának hangsúlyozása a kora újkor újítása a középkori igazságos háborús gondolkodáshoz képest.[489] A középkorban ugyanis az igazságos háborút elsősorban a közhatalommal szemben elkövetett erőszak megbüntetéseként értelmezték, az önvédelmet pedig vagy természetesnek vették, és különösen nem foglalkoztak vele, vagy éppen hogy a keresztény vallás elvei ellen valónak, és különös súlyt fektettek az igazolására. Gentili szerint az önvédelmi tevékenységnek az a feltétele, hogy az a támadás, amely ellen védekezni kell, ne csak támadás, hanem egyben igazságtalan támadás legyen.

Az önvédelemre alapozott igazságos háború fogalmát azok a szerzők közvetítették a középkoron keresztül, akik Cicero természetjogi elképzeléseire és a római jog Jusztiniánusz-féle kodifikációjára hivatkoztak.[490] A közvetített fogalmakat a kora újkorban a római joggal behatóbban foglalkozó olyan jogászok használták fel, mint Gentili. Gentili a római jog talaján állva elfogadta, hogy az állami önvédelem abszolút jog, amely nem feltételez semmilyen jogsértést, csak az állam számára való sérelmet. Ehhez még hozzátette, hogy az önvédelmi jog gyakorlásához a sérelem okozásának nem kell folyamatban lennie, hanem például igazságos a sérelmet megelőzően is háborúba szállni.[491]

Gentili szerint „a háború egy fegyverekkel folytatott, igazságos és közösségek közötti vita", amelyet a szuverén fejedelmek folytatnak egymással szükséghelyzetben, amikor meg kell védeniük az országukat. Az ilyen háborúk igazságosak, mivel nincs olyan feljebbvaló, aki eldönthetné a vitát, és nincsen már idő sem tárgyalásra vagy jogi érvelésre, hanem fegyverrel kell rendezni a vitát.[492]

Az ilyen háború mindkét fél oldalán lehet igazságos. Ennek egyik oka, hogy előfordulhat, a vitában „a vitatkozó felek egyike sem foglal el igazságtalan álláspontot". Ennek az az oka, hogy mindkét fél valamilyen indok alapján megy a háborúba. Ha ugyanis valaki ilyen indok nélkül alkalmazna erőszakot, akkor ő nem háborút vívna, hanem rabolna. Ugyanakkor előfordulhat, hogy még ha az igazságra is törekszik valaki, nem mindig rendelkezik elegendő információval, amikor is nem képes helyes ítéletet

alkotni. Végül, az is előfordulhat, hogy a háborúban álló felek közül az egyiknek igazságosabb oka van, mint a másiknak, ez azonban nem teszi a másik felet igazságtalan háborús féllé. Gentili összességében nem azt akarja mondani, hogy minden háború igazságos, mert elismeri, hogy vannak nyilvánvalóan igazságtalan háborúk is, bár ritkák.[493]

Az igazságos háborúhoz szükséges igazságos okokat tárgyalva Gentili különbséget tesz formális, végső és materiális okok között. A formális okok a már megkezdett háború viselésére vonatkozó szabályokat foglalják magukba, a végső okok a háború lezárásával elérendő állapot jellemzőit, a materiális okok pedig a háború indításának a lehetséges, igazságos vagy igazságtalan okait. A materiális okok alapvetően kétfélék lehetnek: hatóokok, amelyek azt határozzák meg, hogy ki kezdeményezheti a háborút; és nem hatóokok, amelyek a háború indításához adnak indokokat. A nem hatóokok ismét többfélék lehetnek: isteni, természeti és emberi eredetűek.[494]

Az isteni eredetű okokat Istennek lehet tulajdonítani, mintha maga Isten parancsolta volna meg a háború indítását. Az ilyen okok, amennyiben a vallás terjesztését és az erőszakos konverziót célozzák, általában nem igazságosak, mivel a vallás és a hit az akarat kérdése, és így szabad döntésen kell alapulniuk, amely nem kényszeríthető ki erőszakkal. Amennyiben az isteni eredetű ok saját, vallást váltó alattvalók elleni háborúhoz vezetne, akkor az isteni eredetű ok nem igazságos, ha vallás váltása nem veszélyezteti az államot. Ez utóbbi esetben azonban, kivételesen, igazságos oknak minősül. Ehhez hasonlóan a vallást váltó fejedelem ellen sem igazságos a vallásváltás miatt háborút indítani.[495]

A természeti okokat tekintve Gentili megjegyzi, hogy a természet minden szintjén megfigyelhető a küzdelem (például az atomok között vagy a tűz és a víz között), ahogyan az emberek között is megfigyelhető az egyet nem értés. Ugyanakkor Gentili szerint ez az emberek közötti nézetkülönbség és az azon nyugvó konfliktus nem a természetből fakad, mivel az emberek természetük szerint rokonai egymásnak. Így csak „az emberi faj hibájának” tudható be, hogy felmerülnek a konfliktusok és a háborúk. Ezek az esetek a szabadságért, a dicsőségért és az uralomért való harc esetei, amelyek okai azonban nem természetes folyamatok, hanem az emberi ambíciók.[496]

A háború emberi okai a szükségszerű védelem okai, amelyek nem természeti okok, azonban olyan indokok, amelyek „a Természet vezetése alá tartoznak”. A szükségszerű védelemben viselt háború ugyanis olyan háború, amelyben valami olyasmit kell megvédeni, amivel a természet ruházta fel az emberiséget. Az ilyen védelem és a háború bizonyos értelemben nem szabad elhatározásból születik, hanem a természetes értelem alapján, amelynek az alapelve, hogy *„vim vi repellere licet”* („megengedett az erőszakot erőszakkal elhárítani”). Az önvédelem joga ezért abszolút és alapvető jog. Annyira alapvető, hogy még az az állam is élhet vele, amelyik kiprovokálja, hogy

megtámadják, vagy amelyik veszély nélkül ki tudna hátrálni a konfliktusból. Az állam ugyanis ezekben az esetekben is védelemre szorul.[497]

A háború emberi okai, azon túl, hogy mindegyik szükségszerű, háromfélék lehetnek: a most tárgyalt – pusztán – szükségszerűek, illetve az ajánlatosak és a becsülendők. Az ajánlatos okok alapján akkor indítunk háborút, ha „a félelem alapján indítunk háborút, hogy meg fognak bennünket támadni". Senkinek sem muszáj ugyanis magát veszélynek kitennie, hanem elé mehet a veszély kialakulásának, és megtámadhatja a majdan veszélyt jelentő félt. Az egyének esetében az ilyen megelőző támadásra a puszta gyanú önmagában nem elegendő, hanem „igaz félelemre" van szükség, amelyet a bátor és hozzáértő ember érez megfelelően. Gentili szerint azonban ez nem igaz az államokra. Ugyanis, ha az egyén rosszul mérné fel a helyzetét és a veszély lehetőségét, akkor azt a bíró jóvá tudja tenni. Az államok esetében azonban nem létezik ilyen bíró. Az államoktól így nem követelhető meg az „igaz félelem", mivel félelmük igazolására várva esetleg helyrehozhatatlan kár éri őket. Természetesen ez nem jelenti, hogy mindenféle indok nélküli félelem esetén igazságos háborút indítani, csak azt, hogy sokféle speciális oka lehet a félelemnek. Ezeket az fogja össze, hogy erős és ambiciózus államok ellen irányulnak.[498]

A becsülendő okkal indított háborúk a mások előnye érdekében indított háborúk. Ezek olyan természetes kapcsolatok mentén zajlanak, amelyeket a természet hozott létre az emberek között: a rokonság, a szeretet, a kedvesség, a társiasság köteléke és az emberi közösségen alapuló nemzetek joga. Az emberek kötelessége ugyanis, hogy megvédjék embertársaik érdekét és biztonságát. Az emberek közötti viszonyok ebben az esetben könnyen kiterjeszthetők azokra az államokra, amelyeknek az élén olyan fejedelmek állnak, akik valamilyen rokonságban vannak egymással. A becsülendő okok azonban kapcsolatban állnak a saját önvédelmünkkel is, mivel a közösségünk tagjait védve magunkat is védjük. A becsülendő okok egyike, hogy a fejedelem beavatkozhat egy másik állam belügyeibe, hogy megsegítse az igazságtalanul kezelt polgárok kiterjedt, fegyveres felkelését.[499]

A Respublica Christiana eszméje és Rotterdami Erasmus pacifizmusa

A 16–17. században a félelem, az államérdek, az állami szuverenitás, a *virtú* és az önvédelmen és félelmen alapuló igazságos háború fogalma lehetővé tette az önálló, többnyire abszolutisztikusan szerveződő (nemzet)államok kialakulását és megerősödését. Ugyanakkor, a katolikus egyház humanista vezetői – mint II. Piusz (1458–1464) és X. Leó (1513–1521) – még tettek egy kísérletet az egységes keresztény Európa fenntartására. Ez a kísérlet volt a *Respublica Christiana* létrehozása.[500] A kísérlet mögött az állt, hogy Európát mint olyan politikai egységet kell felfogni, amelyet már nem csupán a középkori keresztény nép *(populus Christianus)* alkot, hanem amellett a keresztény népet nemzeti társadalmakra felosztó nemzetállamok is. Az elmélet

szerint ezen államok közös keresztényi volta, illetve a külső török fenyegetés biztosítja az államok és az európai kereszténység politikai egységét.

Ezzel az elképzeléssel összhangban íródott 1515-ben Rotterdami Erasmus (1466–1536) *Dulce Bellum Inexpertis* (A háborút a tapasztalatlan gondolja kellemesnek) (1515) című munkája.[501] Erasmus ebben az írásában a béke mellett állt ki, mind a keresztény fejedelmek közötti viszonyt tekintve, mind pedig a kereszténységnek az Oszmán Birodalommal fennálló viszonyát tekintve.

Erasmus szerint a háború az emberek számára legfontosabb érték, a béke ellentéte, amelynek a békével semmilyen módon össze nem egyeztethető gazdasági és morális következményei vannak.[502] Az embereket ugyanis természetük szerint a békére, pontosabban a barátságra, az egészségre, a kedvességre és a jó szándékra teremtette az Úr.[503] Ezzel szemben „a háború a pokol küldötte".[504] A háború így az embert nem természettől fogva jellemzi, hanem az ember azt lépésről lépésre sajátította el. Első lépésként a természetben élő ember megvédte magát a vadállatoktól, majd elkezdte levadászni a vadállatokat a húsukért és a bőrükért, végül honosításuk után legyilkolta a háziállatokat, amelyek már semmilyen módon nem ártottak neki. Az emberek közötti háború ezt követően jelent meg, amikor az ember az állatok legyilkolásának pszichológiáját (durvaságot, ádázságot, vadságot, dühöt, mohóságot és ambíciót) embertársaival fennálló kapcsolatában alkalmazva, a közben kifejlesztett fegyverek segítségével, háborús erőszakkal fordult ellenük.[505] Ezzel az állapottal azonban az ember igazi természete, a krisztusi spirituális és materiális béke semmilyen módon nem fér össze, sem a keresztények közötti viszonyban, sem a törökökkel szembeni viszonyban. Utóbbiakat a térítésnek a békés eszközeivel – példamutatással – élve kell a keresztény hitre téríteni.[506]

Erasmus tehát a *Christiana Respublica* eszméje szerinti békét hirdetett a keresztény fejedelmek között, ám ennél tovább menve a keresztények és a törökök között is. Ez utóbbi elképzelése azonban nem teljesen állt összhangban a realista alapokon is álló *Christiana Respublicá*val, amelynek a vezetői (például X. Leó pápa) éppen a török elleni katonai összefogás jegyében hirdették a keresztények közötti békét.[507]

A humanista háborús ideológia a Magyar Királyságban: a „kereszténység védőbástyája" ideológia

A „kereszténység védőbástyája" ideológia (a továbbiakban röviden csak védőbástya-ideológia) értelmében a Magyar Királyság a kereszténység várának/városának bástyája, amelynek a funkciója, hogy feltartóztassa a várat/várost elfoglalni akaró törököket. Az ideológiát nem csupán a „védőbástya" *(propugnaculum)* kifejezéssel fejezték ki, hanem előfordult még a vár *(presidium, arx),* a védőfal *(antemurale),* a védőgát *(obex),* a védősánc *(vallum),* a kőfal *(murus),* az oszlop *(columna)* kifejezés is.[508] Az ideológia első előfordulását 1440. március 8-ára szokás tenni.[509] Az ezen a napon kibocsátott

oklevélben I. (Jagelló) Ulászló (1440–1444) király a Magyar Királyságot (a Lengyel Királysággal együtt) a kereszténység kőfalának és védőpajzsának nevezte.

A védőbástya-ideológia a szent háborús ideológiák egyike, amelyek alapján Isten parancsára, szándéka szerint, vezetésével, illetve az egyház vagy a vallás védelmében lehet igazoltan háborút viselni. A szent háborús ideológiák többsége, mint a keresztes háborús vagy az *athleta Christi* ideológia, támadó jellegű háborút indokol. A védőbástya-ideológia ezekkel szemben védekező jellegű eszmerendszer,[510] amely az egyház, a vallás és a kereszténység védelmében fogja össze a kereszténységért harcolókat.

A védőbástya-ideológia előzményei

Bár a védőbástya-ideológia tartalma világosnak tűnik – a Magyar Királyságnak kell megvédeni a kereszténységet a török fenyegetésétől –, az eszme előzménye, eredete és összetevői sokrétűek.

Korai utalást találunk az ideológia egy verziójára már a 12. század közepén. Lukács esztergomi érsek 1161-ben levélben fordult a salzburgi érsekhez, talán válaszul arra, hogy az érsek megfeddte a magyar érseket, és megkérdőjelezte a magyar érsek alkalmasságát a főpapi pozícióra. Lukács érsek a levélben így fogalmaz: „Nagy hálával tartozom azért, hogy kiváló Bölcsességed int engem szóval és tettel való hirdetésére annak, amiről szívemben meg vagyok győződve, és arra, hogy Veled együtt legyek Izráel házának védőfala […].”[511] Az idézetben a magyar egyházfi magát éppúgy, mint salzburgi kollégáját, „Izráel háza védőfalának” tartja, azaz annak, aki védelmezi „Izrael házát”. Az *Ószövetség* Ezdrás könyve 9. fejezetének 9. sora már használja az „Izrael házának védőfala” képet: „Mert szolgák vagyunk, de nem hagyott el minket Istenünk szolgaságunkban: fölkeltette irántunk a perzsa királyok jóindulatát, s életet öntött belénk, hogy fölépíthessük Istenünk házát és helyreállíthassuk romjait. Védőfalat emelt nekünk az Júdában és Jeruzsálemben.”[512] Az idézetben a zsidó nép babiloni fogságból a perzsák jóvoltából való visszatérésére, illetve a Második Templom mint Izrael házának a megépítésére történik utalás, illetve ezzel összhangban az Isten által emelt spirituális védőfalra. A védőfal funkciója, hogy védje a népet a viszontagságoktól.

Lukács érsek nagyon hasonló értelemben használja a „védőfal” kifejezést. Annyiban tér el a biblikus használattól, hogy a magyar főpap levelében a „védőfalat”, és így a kereszténység védőfalát az istennek tetsző életet élő (fő)papok és tevékenységük alkotja. A „védőfal” kifejezés használata a vallásvédelem valamilyen összefüggésében tehát nem 15–16. századi fejlemény, hanem eredete visszanyúlik legalább az *Ószövetség*ig, magyar összefüggésben pedig a 12. századig.[513] A „védőfal” vagy „kőfal” kifejezés nem tűnt el a középkorral, hanem tovább élt. Előfordul a 15. században is, például 1410-ben I. (Luxemburgi) Zsigmond (1387–1437) magyar királyt XXIII. János ellenpápa (1410–1415) a kereszténység kőfalának nevezte.[514]

A „védőfal” vagy „kőfal” fogalomra építő ideológiákat a 13. század közepétől kiegészítette a „kereszténység kapuja” változat. A kettő összefüggött, hiszen egy falon általában kapu is van, így a fal nem csupán feltartóztatni képes a kívül levőket, hanem a rajta lévő kapun beengedni is.[515] IV. Béla (1235–1270) magyar király 1250-ben IV. Ince (1243–1254) pápához írt levelében úgy fogalmaz, hogy: „Abban állapodtunk meg ugyanis sok tanácskozás után, hogy a Dunát várakkal erősítjük. Mert ez az ellenállás vize; […] Ha ezt, ami távol legyen, a tatárok egyszer birtokba veszik, nyitva áll a kapu számukra a többi katolikus hitű ország felé […].”[516] A kereszténység határvidékén lévő Magyar Királyság egyik fontos szereplője ekkor a kereszténység védelmezésének a tatárok, a rutének, a brodnikok (a korban az Al-Dunánál élő nép), a bolgárok és a bosnyákok ellen, ahogy a későbbiekben a törökök ellen. Ezt a „kereszténység védőfala/kapuja” ideológiaváltozat segítségével fejezték ki.[517]

A „védőfal” azonban nem „védőbástya”, mivel az egyik pusztán elhatároló falszakasz, és ezzel összefüggésben egy ország határának a szakasza, a másik azonban a várakban önmagában is megálló és önmagában is védhető egység. Úgy vélem, hogy a középkori gondolkodásban nem véletlen a „védőfal” kifejezés és fogalom használata, és nem véletlen a „védőbástya” megjelenése és elterjedése sem a kora újkorban.

A „védőbástya” kifejezés 15–16. századi megjelenését annak szokás tulajdonítani, hogy a korszakban épült ki a déli magyar kettős végvárrendszer. Talán ez adta az ötletet, hogy amiképpen a déli végvárak az ország „védőbástyái”, úgy (némi elvonatkoztatással) a Magyar Királyság is tekinthető a kereszténység védőbástyájának.[518] A „fallal” szembeállított „védőbástya”-ideológiaváltozat azonban talán több eszmei tartalmat is magába foglal, mint a végvárak fizikai lététől való egyszerű elvonatkoztatást.

A középkor meghatározó politikaelméleti fogalma a politikai és társadalmi entitások organikus államelmélete volt.[519] Ennek az elméletnek adott hangot a korábban idézett Lukács érsek levelének a közvetlen folytatásában. Lukács vélhetően igyekszik megmagyarázni a salzburgi érsek által ráolvasottakat: „de kiválóságod előtt nincs rejtve az, hogy Krisztus testének sok tagja van. Más tag a szem, mely előre látja, hogy mit kell tenni és mit nem Isten egyházában, más tag a kar, mely kinyúlik a szent egyház ellenségei ellen, más tagok a lábak, melyek támogatják és szolgálják a többi tagot.”[520] Lukács az idézetben egy élő test, Krisztus testének analógiájára fogja fel a keresztény társadalmat. Lukácshoz hasonlóan a szintén a 12. században élő és alkotó Salisburyi János (1115–1180) foglalta össze a korábbi keresztény gondolkodásra is jellemző organikus állam- és társadalomelméletet:

> [A] állam […] egyfajta test, amelybe isteni adomány jótéteménye lehel lelket, s amelyet a legteljesebb méltányosság akarata mozgat és az ész bizonyos mérséklete irányít. Azon dolgok pedig, amelyek bennünk a vallásos tiszteletet megalapozzák és formálják, és az Istennek […] végzett szertartásokat ránk hagyományozzák, a lélek helyét töltik be az államtestben. Azokat tehát, akik a vallásos tiszteletet irányítják, mintegy a test lelkeként kell elfogadnunk és tisztelnünk. Mert ugyan ki kételkedik abban, hogy a szentségek szolgái magának Istennek képviselői? […] A fejedelem az államban a fej helyét tölti be, egyedül Istennek van alávetve és azoknak, akik Őt

képviselik a földön, ahogyan az emberi testben is a lélek élteti és irányítja a fejet. A szív helyét a szenátus tölti be […] A szem, a fül és a nyelv tiszte a bírákat és a provinciák elöljáróit illeti. A hivatalnokok és a katonák felelnek meg a kezeknek. Azok, akik állandóan a fejedelem körül szolgálnak, az oldalakhoz hasonlóak. A gazdasági tisztviselők és a felügyelők (nem a börtönök vezetőiről beszélek, hanem a magánvagyon kezelőiről) a gyomor és a belső szervek hasonmásai. […] Az örökké földhöz tapadt lábaknak a földművesek felelnek meg […].”[521]

Salisbury tulajdonképpen úgy képzelte el a keresztény államot és társadalmat, mint egy olyan embert, akinek a lelke az Istent a földön képviselő egyház, a feje a fejedelem, az egyik keze pedig a katonák. Ennek azért van jelentősége, mert a kereszténység védelmezője gondolatát még a 15. század végén is, több esetben, ennek az antropocentrikus gondolatnak a segítségével fogalmazták meg.

Vitéz János (1408–1472) bíboros, esztergomi érsek például a pápai követnek tartott beszédében 1454-ben így fogalmazott: „Sok verejtéket és sok fáradtságot áldoztak az ellenség visszaszorítására jelenlegi király urunk dicsőséges elődei, sok változó sikerű küzdelmet vívtak ellene, és védelmezték – szilárd pajzs gyanánt saját oldalukat tartván elébe – a kereszténység többi részének arcát és szívét.”[522] Majd szintén 1454-ben következként a frankfurti birodalmi gyűlésen a törökök balkáni terjeszkedéséről így: „Onnét azután az ádáz erőszak szerte az összes szomszédokat megtámadva, és Európának szinte egészen a köldökéig elkóborolva végtére is Magyarország határainál vetette meg a lábát.”[523] Végül Vitéz hasonlóan írta le az eseményeket, amikor 1464-ben, II. Piusz pápának (1458–1464) I. (Hunyadi) Mátyás király (1458–1491) nevében írt levelében úgy fogalmazott, hogy az uralkodó visszatérve Boszniából úgy vélte, hogy „a Bosznia romlásából a kereszténység testén támadt sebet a korábbinál nagyobb sikerrel és eredménnyel lehet majd orvosolni”.[524] A védőbástya-ideológia Vitéz által felhasznált változata az organikus államelméletre támaszkodik (amiként Lukács érsek verziója az ószövetségre, Ulászló pedig a kettőre egyszerre), amennyiben az országot és az európai kereszténységet úgy fogja fel, mint aminek van sebzett oldala, arca, szíve, amelyet pajzzsal lehet védeni, amely azonban egyben köldök (azaz kapu) is lehet.

Az organikus elmélet a kereszténység egységét volt hivatva biztosítani, amennyiben lehetővé tette a keresztény társadalom különböző részeinek az egymáshoz való kapcsolódását, illetve az egyes keresztény országoknak az egymáshoz való kapcsolódását. A 15. század humanistái és humanista pápái azonban másként képzelték el a kereszténység egységét. Annak definiálásában ugyanis az organikus államelmélet helyett az ókori gyökerekkel rendelkező humanista államelmélet és az az által magába foglalt realista kormányzás fogalmaira támaszkodtak. A védőbástya-ideológia kialakulása ennek az államelméleti változásnak (is) köszönhető.

A védőbástya-ideológia tartalma

A humanizmus azzal járult hozzá a középkori és kora újkori államelmélethez, hogy hangsúlyozta – az egyházzal szemben vagy mellett – az állam szerepét a társadalom

irányításában. Ez a szerep azonban nem volt adott a kora újkorban, hanem ki kellett alakítani. A Magyar Királyságban az állami szerepvállalás felerősítése a 15. század második felére, I. (Hunyadi) Mátyás uralkodásának korszakára és a 16. századra, a török berendezkedés és az ország három részre szakadásának korszakára esett. Mátyás alatt a korábban kialakult (köz)nemesi önkép, a szkíta–hun–magyar rokonság elmélete és vele a humanista államelmélet vált állami ideológiává, a 16. században pedig, ezek folyományaként is, fontos szerepet kapott a haza és a haza megvédésének, egyesítésének fogalma.

a) A szkíta–hun–magyar rokonság elmélete és a humanista államelmélet

A kora újkori ideológiai, politikai és társadalmi változások következtében a középkorban az uralkodói elhivatottság részeként számontartott hit- és vallásvédelmi feladatokat szélesebb társadalmi rétegek vették át.[525] Amíg a 11–15. század során olyan magyar uralkodók és katonák álltak a szent háborús törekvések élére, mint I. István (1000–1038), I. László (1077–1095), IV. Béla vagy Hunyadi János (1446–1453), addig a 15–16. században ezt a szerepet a nemesség, a köznemesség és a kialakuló (vegyes, köznemesi és paraszti) hajdúréteg vette át. Az átvétellel azonban a hit- és vallásvédelem általános keresztény ideológiája is módosult, az azt átvevő társadalmi rétegek által preferált ideológia szerint.

A nemesi ideológia gyökerei a 13. századba nyúlnak vissza. A század elején Anonymus *A magyarok cselekedetei* című munkájában összekapcsolta Attila hun uralkodót a magyar Árpád-uralkodóidinasztiával. Hangsúlyozta a kettejük között lévő rokonságot, illetve Attila származását. Így az Árpád-dinasztia származását is többek között az első szkíta királyig (Magóg) vezette vissza (Noé–Jáfet–Magóg–Attila–Ügyek–Álmos–Árpád). A rokonság következtében a szkíták tulajdonságai a hunokra és a magyarokra is jellemzővé váltak. Így ír Anonymus a szkítákról:

> „Szkítia földjének szélte és hossza messzire terjed, az ott lakókat közönségesen dentümogyereknek hívják, mind a mai napig, és soha egyetlen imperátor sem kerítette hatalmába őket. […] Szkítia első királya Jáfet fia Magóg volt, népét Magóg királyról nevezték magyarnak. Ettől a királytól származott a nevezetes és hatalmas király, Attila, aki […] Pannónia földjére jött és miután megfutamította a rómaiakat, birtokba vette az országot […]
>
> Hosszú idő elteltével az említett Magóg királytól származott Ügyek, Álmos fejedelem apja, akitől Magyarország királyai és hercegei eredetüket származtatták […] A szkíta nép bölcs és szelíd volt […] Később azonban az említett nép, belefásulván a háborúkba, oly kegyetlenné vált, […] hogy hirtelen haragjukban emberhúst ettek és emberek vérét itták.
>
> Úgy hiszem, mai utódaikat látva megbizonyosodhatunk népük kemény voltáról. […] A szkíta nép ugyanis olyan kemény volt, hogy minden megpróbáltatást elviselt, nagytermetűek voltak és bátrak a harcban. Ha az őket ért sérelmekről volt szó, akkor mindent képesek voltak kockára tenni. Amikor pedig a szkíták győzelmet arattak, a zsákmánnyal nem törődtek, ellentétben mai utódaikkal, hanem csak a dicsőségre törekedtek."[526]

A szkíták „keménységük" következtében minden ellenük irányuló támadást visszavertek. Így Kürosz (Kr. e. 559–530) és Dareiosz (Kr. e. 522–486) perzsa király és Nagy Sándor (Kr. e. 336–323) sem járt ellenük sikerrel, és Attila (434–453) révén a rómaiakat is

legyőzték. Következésképpen az Árpád-dinasztia uralkodóiról is elmondható, hogy semmiféle uralkodó hatalmának igáját nem viselték, hogy bírják a fáradalmat, harcban vitézek, mindent kockára tesznek, ha sérelmet kell megtorolni, és a zsákmánynál a győzelmet és a dicsőséget tartják fontosabbnak.

Az uralkodók közötti rokonsági kapcsolatot a 13. század végén Kézai Simon gondolta tovább *A magyarok cselekedetei* című munkájában. Kézai már nem csupán az uralkodók közötti rokoni viszonyt hangsúlyozta, hanem a két nép közötti rokoni viszonyt, illetve a hunoknak a szkítáktól való származását. Kézai szerint a hunok és a magyarok ősei Hunor és Magor, akik Ménrót óriás fiai, aki pedig Jáfet leszármazottja (Noé–Jáfet–Ménrót–Hunor/Magor–Attila–Álmos). Ménrót Bábel tornyából a nyelvek összezavarása után Perzsiába költözött, ahol született többek között elsőként Hunor és Magor. Hunort és Magort vadászat közben egy nőstényszarvas a Meotisz ingoványaiba vezette, ahol letelepedtek, és megalapították a hun és a magyar nemzetet, illetve annak-108 nemzetségét. Amikor a Meotisz kicsi lett számukra, akkor Szkítiába költöztek, amelyet felosztottak a 108 nemzetség szállásterületére. Ennek a 108 nemzetségnek a képviselői jöttek a Kárpát-medencébe.[527]

Amíg Anonymus műve inkább az uralkodó dinasztia hatalmát volt hivatva stabilizálni az újonnan a Kárpát-medencei társadalomban megjelenő népelemek igényeivel szemben,[528] addig Kézai államelmélete az erősödő nemesség helyzetét igyekezett stabilizálni ideológiai eszközökkel.[529] A nagy vonalakban nagyon hasonló, de fontos pontokon eltérő történetre alapozott ideológia először az uralkodói dinasztia érdekeit, majd a nemesség érdekeit szolgálta, azaz a 13. századi társadalmi változások során kiterjedt az ideológia társadalmi elfogadottságának a bázisa. Ez a folyamat tovább folytatódott a 15–16. században.

A szkíta–hun–magyar rokonsági elmélet folytatója a 15. század végén Thuróczy János és a *Magyarok krónikája* című műve volt. Thuróczy nagyrészt Kézai elképzelését vette át, két különbséggel. Nála ugyanis, Anonymushoz hasonlóan, a hunok/magyarok nem Ménróttól/Nimródtól származnak (akinek az őse Kám, és nem Jáfet, ahogy Kézai írja),[530] hanem Magógtól, akinek az őse Jáfet;[531] illetve hogy a hun–magyar törzsek a Meotisz ingoványaiból nem az európai Szkítiába mentek, hanem az ázsiai Szkítiába.[532] Ez utóbbi változtatás eredményezi azt is, hogy Thuróczy az oszmán törököket a magyarok rokonaiként kezeli.[533] Thuróczy Anonymushoz és Kézaihoz hasonlóan hangsúlyozta a magyar királyok Attilával való rokonságát. Sőt, ezen még túl is ment, amikor Mátyás királyt azonosította Attilával, ami által a belpolitikai ideológiát külpolitikai, háborús ideológiává változtatta.

A 15. század végén többen, köztük Callimachus lengyel diplomata és Thuróczy is, Attilaként hivatkoztak I. Mátyásra.[534] Thuróczy a *Magyarok krónikájá*ban Mátyást, miután hadi sikereiről beszélt, Attilaként idézte meg:

„Még a nagy Mohamed – akinek lándzsája senkit nem kímélt – sem merte soha nyílt csatában próbára tenni ennek a királynak az erejét. Jajca vára alól is, mint már elmondottuk, meg Moldvából is hanyatt-homlok futott a kardja elől, s várakozásában csalódva tért vissza saját földjére; a végzet tette győzedelmessé ezt az embert. Ezért tetteinek dicsőségére ezt a verset szerezték:

»Sors kegye: eljött újra a húnok hajdani fényes

korszaka, melyben Attila király aratott diadalmat.«”[535]

A Mátyás és Attila közötti kapcsolat hangsúlyozásával továbbra is előtérben volt a szkíta–hun–magyar rokonság, amely alapján a magyarok egyik legfontosabb tulajdonsága a harcosság és az állami érdekek védelme, csak most már nem kizárólag egy társadalmi réteg, egy rend ideológiájaként, hanem az állami ideológiaként.[536]

Ennek megfelelően jellemezte Thuróczy Mátyást akként, ahogy majd Machiavelli fogja néhány évtized múlva a realista államelmélet szempontjából ideális fejedelmet (mint láttuk), illetve amiként majd Oláh Miklós esztergomi érsek fogja jellemezni Attilát a 16. század közepén:

„Hát nem megfontolt ő a tanácsban, mint uralkodóhoz illik, kegyelmes és könyörületes a vétkezőkhöz, leleményes és óvatos az ország ügyeinek intézésében, tettre kész, mer nagy és nehéz dolgokba kezdeni, fáradhatatlan a terhek viselésében, éles eszű az eshetőségek elgondolásában és megelőzésében, óvatos a veszélyek elkerülésében, okos az ellenség csapdáinak és szándékainak leleplezésében és meghiúsításában, csodás módon felkészült a hadügy egész területét és a kormányzás minden tevékenységét tekintve, mestere a színlelésnek, dicsvágyó a végtelenségig és nem arra született-e, hogy uralkodjék?”[537]

És Oláh Miklós Attilája:

„Athila, magyarul Ethele, […] teste fáradtságot, éhséget virrasztást, hideget-meleget egyaránt tűrő, hatalmas lelki erő, ötletes, merész, harcrakész és hadi dolgokban gyakorlott, dicsvágyó, az ellenség megcsalásában, cselek és csapdák állításában, kijátszásában zseniális és ravasz, a csatában mindenre tekintő, […] s népének jó fejedelme, a fennhéjázókkal szemben kegyetlen, az alázatosokhoz pedig készséges és könyörületes.”[538]

Thuróczy és Oláh uralkodói ideálja az a fejedelem, aki önállóan, alapvetően a hasznosságra és az államérdekre tekintettel, a vallási és az erkölcsi előírásokat sok esetben mellőzve vezeti az országot. Mátyás esetében erre annak a hangsúlyozása teremtett lehetőséget, hogy már őse, Attila is így uralkodott, mint ahogy korábban szkíta ősei is. A magyar politikai ideológia így a humanista államelméletet és az azáltal magába foglalt új típusú, realista kormányzási ideált visszavetítette a magyar őstörténetbe.

Abban a politikai helyzetben, amelyben a Magyar Királyság volt, ezek a változások nem jártak együtt a keresztény eszmék teljes háttérbe szorulásával, hanem sokkal inkább a humanista és realista eszmék a keresztény eszmékkel összeolvadva alakították ki a külpolitikai és háborús ideológiát. Ez az új politikai és háborús ideológia volt a védőbástya-ideológia.[539] Az a politikai szituáció, amely leginkább befolyással volt a keresztény és humanista államelmélet és háborús ideológia összeolvadására, a török veszély volt.

b) A haza modern fogalmának megjelenése a 16. században

A védőbástya-ideológia másik fontos tartalmi része a szkíta–hun–magyar rokonság elmélete és a humanista államelmélet mellett a 16. században kialakuló magyar hazafogalom. A magyar „haza” fogalmának az lesz a szerepe a védőbástya-ideológiában, hogy tovább erősíti a humanista államelmélet értelmében az európai kereszténységtől keresztény államként magát megkülönböztetni kívánó társadalmi és politikai entitás önképét (identitását).

Hazával (patriával) rendelkezni legalább háromféleképpen lehet: földrajzi hazával rendelkezni, azaz szoros kapcsolatban állni valamilyen földrajzi területtel; erkölcsi hazával rendelkezni, azaz olyan összetett társas életforma részének lenni, amely a társulás tagjainak a prosperálásával jár együtt; és végül politikai hazával rendelkezni, azaz nemzeti közösség tagjának lenni.[540] A hazának ez a három formája egymástól függetlenül is létezhet, azonban sok esetben mégis egybeesik.

Ezekből az aspektusokból eleinte, az ókori Rómában főként az erkölcsi vonatkozás jelent meg. A Kr. e. 1. században Cicero (Kr. e. 106–43) különbséget tett a természetes haza *(patria propria)* és a polgárjog révén nyert haza *(patria communis)* között. Az előbbi azt a közösséget jelenti, amelybe valaki beleszületik (az ősök közössége),[541] az utóbbi pedig azt az államot, amelynek a polgára. Cicero szerint az utóbbi a fontosabb.[542] A középkorban, a 7. században Sevillai Izidor ezekhez az aspektusokhoz hozzátette a területit, mivel úgy vélte, hogy a haza mindazok számára közös terület, akik ott születtek.[543] A középkorban azonban a korábban kialakult aspektus, a *patria communis* sem maradt változatlan, hanem jelentéstartalma, idomulva a kereszténységhez, a mennyekbe került.[544] Végül harmadikként, a 12–13. században csatlakozott az első két nézőponthoz a haza politikai aspektusa, amely az idegengyűlölethez, a közös eredet „felkutatásához” vagy olyan politikai programhoz kapcsolódott, amely bizonyos területek feletti politikai uralom megtartására vagy megszerzésére irányult.[545]

A „haza” fogalmát a Magyar Királyságban eleinte a királyság *(regnum)* vagy az ország (mint valamilyen úrnak a területe, „úrság”) fogalma helyettesítette. A „haza” kifejezés eredete a „ház” kifejezésre megy vissza, mint amely arra a kérdésre válaszol, hogy: „Hová mész?”; „A házamba, azaz haza.”[546] A „haza” kifejezés, egyszerre a területi, erkölcsi és politikai jelentésében, a 16. században jelent meg, a török hódítással összefüggésben.

A korszakban a török hódítást a református gondolkodók a folytonos pártoskodásra és a korábbi erények – a kereszténység értékrendszerében értelmezett bátorság, becsület és hűség – megromlására adott isteni büntetésre vezették vissza. A török előretörésre azonban láttak gyógyírt, az erények újra elsajátítását a török elleni és a hazáért való harcban. Nagyszombati Márton (15. század – 1524) *Magyarország főuraihoz – akik nem igyekeznek háborúra készülni a török ellen* (1523) című munkájában a következőképpen írta le a problémát (a török hódítás és pusztítás, illetve az erények

romlása) és arra a megoldást (a honvédelmet és arra építve az erények felvirágoztatását):

„Főnemes úr, magyar úr, miért nem törsz elleneidre?
Kardra miért nem kelsz? Hadba miért nem omolsz?
Támad a marcona barbár, s gyilkos fegyver övedzi;
rontani téged akar! Egyre terád acsarog!
Nyílt őrjöngéssel fenyeget már lenn a határon,
tenger aranymarhád fosztani vágyik a gaz!
Házaid, Isten templomait, szentélyt, haditábort,
mindent földúl bősz dölyffel a megdühödött!
Önnön házadból futamít meg, utolszor a gőgös,
szablya vasára szegez, s szeldesi renyhe husod,
végül a régi szokásokat és a szegény anyanyelvet
írtja ki […]”[547]

„Hajh, ti urak, ha nemes név illet benneteket meg,
miért, hogy a hajdani díszt tiprani engeditek?
Vajh, nem rút-e, feledve a hősi elődök erényét,
elfajzott korcsként hagyni a sok jeles őst?
Ősei címerének be nevetséges ha ki örvend,
s lelke silány: az erény büszke gyümölcse lehullt.”[548]

„Irtsd, fejedelmünk, irtsd büneinket erőddel, esengek:
intelmedre juház mind, aki szembeszegül.
Élj elméddel! s élj ne kevésbé fegyvereiddel,
mert ez a hon disze, de megbecsülése amaz!
Fölvállalt honodat szép mérséklettel igazgasd;
mondhassák: a haza gyámola, atyja te vagy.”[549]

„Hát méltán ha beszélek s míg az idők is ajánlják,
s bennetek el nem enyész, s gerjed a honszerelem,
régi hit, ős kegyelet még úr a ti lelkeitekben,
és ha erős bizalom űli derék eszetek,

s végül: a volt erkölcsöt visszaszerezni ha vágytok,

s kelteni régi vitéz, harcosi századokat

akkor kérve könyörgök, a szívetek erre vigyázzon,

főurak, én népem, mind, feleim magyarok:

óvjátok meg a nemzet létét egyakarattal,

hagyva a visszavonást, s gyűlöletek bajait!"[550]

Nagyszombati szerint a magyar nemességnek, amely korábban a keresztény országok „pajzsa"[551] volt, a magyar nemzetet és hazát védve kell újra erényessé válnia. Ezért a magyar „haza" és a vele szorosan összefüggő magyar nemzet fogalmának központi helye van[552] abban, hogy miként gondolkodtak a korban a „védőbástya" mibenlétéről. A „haza" és a „nemzet" fogalmát azonban a korszakban többféleképpen is magyarázták.[553]

Az egyik megközelítés Werbőczy Istvánhoz (1465–1541) kapcsolódott, aki *Hármaskönyv* (1517) című munkájában Kézai szkíta–hun–magyar rokonságról szóló elméletét átvéve a nemesi nemzet és a nemesi haza fogalmát rögzítette. Az „egy és ugyanazon nemesség" *(una eademque nobilitas)* elve alapján szerveződő nemesi nemzetbe Werbőczy elmélete szerint a szkíta–hun–honfoglaló magyar származással rendelkező és a Magyar Királyságban földbirtokkal bíró személyek tartoznak bele. Werbőczy szerint minden nemes ugyanazokkal a kötelességekkel és jogokkal rendelkezik: a nemeseknek katonáskodni kell a koronáért; előzetes idézés nélkül nem lehet őket feltartóztatni; felettük csak a király bíráskodhat; nem adóznak; ha pedig az uralkodó megsérti a nemesi jogokat, akkor nekik szabadságukban áll a királynak ellenszegülni. A haza fogalmára tekintettel, amely területként értve fontos volt Werbőczy számára a nemesi nemzetbe tartozás kritériumaként, Werbőczy a Szent Korona-eszmére támaszkodott. A nemesek „a Szent Korona tagjai", mivel korábbi haditetteikért földbirtokot nyertek a Magyar Királyságban, és azzal most is rendelkeznek. A „Szent Korona tagsága" a középkori Magyar Királyság területén oszlott el.[554] Ez az ideológia I. (Szapolyai) János (1526–1540) és II. János (Zsigmond) (1556–1570) uralkodását követően háttérbe szorult, és majd a 17–18. századi Habsburg-ellenes mozgalmak idején kerül ismét előtérbe.[555] A nemesi nemzet- és hazakoncepció helyét részben területhez kapcsolódó elképzelések, részben pedig a nyelvhez kapcsolódó elképzelések vették át a 16. században.

Az egyik ilyen haza- és nemzetelképzelés a pannon nemzet és pannon haza elmélete, amelyet a korszakban többek között Christianus Schesaeus (1535–1585) képviselt *Pannonia romlása* (1571) című eposzában.[556] Elképzelése szerint a középkori Magyar Királyság területének a *de facto* és *de iure* felosztását követően is, ideológiai szinten, egységesnek kell maradnia. Ez az egységes terület Pannónia, a Magyar Királyság

területe. A közigazgatási szempontból megosztott Pannóniában élő emberek nyelvi és társadalmi elhelyezkedésüktől függetlenül a pannon nemzetbe tartoznak. Az elképzelésnek volt valamilyen valóságos alapja. A közigazgatási határok ugyanis három részre osztották a korábbi királyság területét, azonban a kereskedők és az értelmiségiek utazásai, illetve a területek gazdasági kapcsolatai továbbra is összekapcsolták ezeket a területeket. Mindenekelőtt azonban politikai szempontból volt értelme az egységes országról gondolkodni. A törökök ugyanis úgy kezelték az ország korábbi egész területét, mint ami az övék („Üngürüsz vilajet"), a hódoltság ténylegesen, a másik két rész pedig adófizetőként. Ehhez hasonlóan vélekedtek az olyan magyar nemesek is, akiknek a hódoltságon belülre esett a birtoka. Úgy vélték, hogy azok még az ő földjeik, ezért ők is megadóztatták az azokon lévő parasztokat.[557]

Végül, az utolsó haza- és nemzetfogalom a 16. századi Magyar Királyságban a reformátorokhoz kapcsolódott. Sylvester János (1504–1552) a reformáció szellemében hangsúlyozta a magyar nyelvű *Biblia* olvasásának fontosságát társadalmi pozíciótól függetlenül.[558] Sylvester a magyar nyelvhez kapcsolta a magyar nemzet és a magyar haza fogalmát. Mások a református vallási ideológia fontosságát emelték ki. A végvári katonák számára épp annyira fontos volt a református vallási ideológia, mint a védőbástya-ideológia. Az előző a magyarságot kiválasztott népként mutatta be.[559] Az utóbbi a bátorság és a becsület erényének szükségességét hangsúlyozta, amelyekkel a harcosok a kereszténység védelmezőjeként vehették fel a harcot a Luther által Antikrisztusként értelmezett törökkel szemben.[560] A kiválasztottság össze is kapcsolódott a védőbástya-ideológiával: az Úr által a zsidó néphez hasonlóan kiválasztott magyar nép feladata a kereszténység védelme. Szkhárosi Horváth András (?–1549) a következőképpen fogalmazta meg *Semmit ne bánkódjál* című versében a magyarság kiválasztottságát és feladatát:

> „1. Semmit ne bánkódjál, Krisztus szent serege,
>
> Mert nem árthat néked senki gyűlölsége,
>
> Noha e világnak rajtad dühössége,
>
> De nem hágy szégyenben Krisztus ő Felsége.
>
> 2. Királyi nemzet vagy, noha te kicsiny vagy,
>
> Az Atya Istennél bizony te kedves vagy;
>
> Ő szent Fia által már te is fia vagy,
>
> Minden dicsőségben, higgyed, hogy részes vagy.
>
> […]
>
> 6. Oltalmazza Krisztus az ő szent egyházát,

Miként a jó pásztor saját juhocskáját;

Valaki hallgatja a Krisztus mondását,

Viseli mindenkor szorgalmatos gondját."[561]

A kiválasztás azonban a kereszténységen belül kijelöli a Magyar Királyság, a magyar haza és nemzet helyét. A magukat a „kereszténység védőbástyáiként" értelmező végvári vitézek így tisztában lehettek azzal, hogy a Magyar Királyságot is védik a kereszténységgel együtt. Hiszen, ha oda a bástya, akkor oda a kereszténység is.

Összegzés

A kereszténység, hiába jutott politikai szerephez a késő ókorban, illetve a kora középkorban, a középkor nagy részében univerzális ideálként működött, és nem gyakorlati eszmeként. A kereszténység a középkorban ezért nem kapcsolódott szorosan a politikai gyakorlat számára fontos területiséghez, hanem sokkal inkább a fejedelmekhez, egyházfők univerzális szándékaihoz. Ennek az univerzalizmusnak az értelmében hivatkozott Szent Ágoston (354–430) az egyházra mint Isten birodalmának *(civitas Dei)* földi megjelenésére. A 11. századdal és a keresztes hadjáratokkal azonban fontos változás történt. A Szentföldre való hivatkozás (mint olyan terület, amely a kereszténye volt, de a muszlimok azt igazságtalanul elvették, és ezért annak a felszabadítása igazolt) a kereszténységet szoros kapcsolatba hozta a területiséggel és a gyakorlati politikával.[562]

Ezt a tendenciát tovább erősítette a humanista realizmus államelmélete, amelynek értelmében a politika legfőbb orientációs pontja az állam. Nyugat-Európában a humanista realizmus államelméletének a középpontjában csak az állam állt, a Magyar Királyságban azonban, a muszlim ellenség miatt, a keresztény állam. Az a keresztény állam, amely egyrészt egyike volt az európai keresztény államoknak, és amely helyzeténél fogva védőbástyaként védelmezte a kereszténységet. Másrészt azonban a magyar államnak önálló jellemzőket is tulajdonítottak. Ilyen jellemzők voltak: az államot alkotó magyar nép szkíta–hun eredete, illetve a korszakban kialakuló társadalmi, területi és nyelvi jellegű nemzet- és hazafogalom.

Ezeknek a kereszténységet és az európai gondolkodás fejlődését illető változásoknak az egyik végkifejlete volt az európai keresztény területek védelmi ideológiájának, a „kereszténység védőbástyája" eszmének a megjelenése. Maga az ideológia, hogy a kereszténységet meg kell védeni, nem volt újdonság a Magyar Királyságban, spirituális formában vagy antropomorfizált hasonlat keretében már korábban is találkozhattunk vele. Ami újdonság volt a 14–16. században, az a territorialitás, és azon belül a vár és a város eszméjéhez kapcsolt ideológia.

A reformáció háborús ideológiája

A középkorban az államnál nagyobb egységek, a pápaság és a császárság egymással konkurálva igényelte magának azt a jogot, hogy egységbe fogja az európai országokat, illetve határozta meg az európai államok háborús ideológiáját. A pápa és a császár versengése felváltott sikerekkel folyt, küzdelmükbe pedig a középkor végétől az egyes európai országok is beleszóltak. A humanizmus az ókori államfogalom felelevenítésével jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy az államok önálló politikai szerepet vállalhassanak a pápasággal és a császársággal szemben. A humanista államelmélet és háborús ideológia központi fogalma ugyanis az állam dicsősége és az államérdek volt. A kereszténység egységét hangsúlyozó pápai és császári ideológiákkal szemben a születőfélben lévő európai államok egyre szívesebben törekedtek a saját államuk dicsőségének elérésére és az államérdek kielégítésére, akár az egymás elleni harcban, akár a kiteljesedő gyarmatosításban.[563] A pápa és a császár hatalmának csökkenése és az államok szerepének előtérbe kerülése azonban nemcsak az államközi kapcsolatok terén mutatkozott meg, hanem az európai kereszténységen belül is. Ennek a politikai és vallási válságnak volt az egyik kifejeződése a reformáció.

Bevezetés: a középkorból a kora újkorba

A reformáció sokszínűségének megfelelően sokszínűek voltak a reformátorok háborús ideológiái is. Egyben azonban hasonlítottak egymásra: az érett középkori háborús ideológiákkal való szembenállásukban. Ebben az időszakban két háborús ideológia uralta a háború igazolásáról való gondolkozást: az egyházi ideológia, amely a gyakorlatban sokszor összekapcsolódó szent háborús ideológiából és az igazságos háború elméletéből állt, illetve a császár ambícióit alátámasztó birodalmi ideológia.

Az egyházi ideológia Szent Ágostontól (354–430) származott, amelyet a 11. században Luccai Anzelm (1036–1086) élesztett fel és foglalt össze, majd Aquinói Szent Tamás (1225–1274) kanonizált.[564] A szent háborús ideológia és az igazságos háború elmélete ugyan – mint láttuk – két különböző ideológia volt, a gyakorlatban azonban sokszor összekapcsolódtak. Már Szent Ágoston is egyszerre hangsúlyozta az igazságosság és a megváltás szerepét, és Szent Tamásnál is egyszerre szerepelt az igazságosság és a keresztény béke fogalma. A kettő különbsége nem a tartalmi elemeik különbségéből, hanem az elemek súlyozásából fakadt.

Az egyházi ideológia az igazolt háborúnak két célt tulajdonított, közelebbit és távolabbit. A háború közelebbi célja vagy igazságos oka a valamilyen rossz tett elkövetéséért járó büntetés kimérése és az igazságosság elősegítése volt. A távolabbi cél, amelyet helyes szándéknak is neveztek, a megbüntetett beillesztése volt a keresztény közösségbe, azaz a lelke megváltása vagy a megváltás előkészítése. Az ideológia szerint ugyanis a büntetéssel meg lehet menteni a bűnös lelkét, aki vagy tanul a büntetésből, és megjavul, vagy belehal a büntetésbe. Utóbbi esetben csak a teste semmisül meg, a lelke megváltást nyer. Az egyházi háborúk így tulajdonképpen Isten célját,

az emberiség megváltását szolgálták. Isten célját a Földön azonban nem kísérelhette meg akárki elérni, hanem csak az arra felhatalmazott, azaz legitim autoritással rendelkező személy. Ez a személy az egyházi ideológia szerint a pápa volt, aki a 11. század végétől számos esetben hirdetett meg keresztes hadjáratot a muszlimok, az eretnekek vagy a kiátkozott keresztények ellen.

Az egyházi ideológiával szembeállított császári birodalomelméletnek Dante Alighieri (1265–1321) adott konkrét formát a 14. század elején, amikor ismét kiújult a pápa – VIII. Bonifác (1294–1303) – és a császár, illetve jelen esetben a legkeresztényibb (francia) király – IV. (Szép) Fülöp (1285–1314) – közötti harc a keresztény világ vezetéséért. Dante úgy vélte, hogy Isten teremtése nyomán minden dolognak célja van, amelynek elérése teszi beteljesültté, „boldoggá" azt. Így célja van a kéz egy ujjának, a kéznek, a karnak, az egész embernek, a családnak, a szomszédságnak, a városnak, a királyságnak és az egész emberi nemnek is. Az emberi nem célja a speciális emberi képesség, a szemlélődés (potenciális értelem) gyakorlása, amelynek a megvalósításához az emberek (minden ember) közötti egyetemes békére van szükség. Ezt a békét azonban csak az egyetemes világi egyeduralommal lehet elérni. Ezt csak a legitim autoritással rendelkező személy, azaz a császár képes biztosítani abban az esetben, ha birodalmát kiterjeszti az összes emberre a világon. A császár és egyetemes birodalma ezért elengedhetetlen az emberek és az emberi nem boldogságához.[565] V. (Habsburg) Károly német-római császár (1530–1556) a dantei ideológia alapján kísérelte meg bekapcsolni az újonnan felfedezett dél-amerikai területeket a keresztény birodalomba.[566]

Az egyházi háborús ideológia és a dantei birodalomelmélet minden különbsége mellett legalább egy dologban hasonlított egymásra: mindkettő csak egy-egy személyt jelölt meg, aki a háborút legitim módon kezdeményezheti: a pápát, illetve a császárt. Ez a logika érvényesült a keresztények egymás közötti konfliktusaiban is: csak az kezdeményezhetett háborút más keresztények ellen, akinek a hatalma nem függött más személytől, azaz szuverén volt. A szuverenitással nem rendelkező fejedelmeknek, püspököknek és egyéb személyeknek az őket ért jogsérelem jóvátétele érdekében a felettük álló szuverén fejedelemhez kellett fordulniuk.[567] Ez elviekben – feltételezve a keresztény világ egységes (pápai vagy császári) irányítását – kizárta a keresztények közötti háborút, és legfeljebb olyan akciókat tett lehetővé, amelyeket „bírói döntésen alapuló" akciónak nevezhetünk.[568]

A legitim autoritásnak ez az egységigénye a gyakorlatban valószínűleg sohasem valósult meg, azonban a 16. században, a humanizmusnak és a reformációnak, de a katolikusoknak is betudhatóan, az elmélet szintjén is megkérdőjeleződött. Tommaso Cajetan de Vio bíboros (1469–1534) úgy érvelt a 16. század elején, hogy minden „tökéletes közösség" *(perfect reipublicae)* részben azért tökéletes, mert „elegendő önmaga számára". Ez azt jelenti, hogy képes magát megvédeni, illetve az igazságot érvényesítve megbüntetni a bűnelkövetőket, legyenek azok akár a közösség tagjai, akár

idegenek. Az ilyen közösség vezetője mindenféle egyéb felhatalmazás nélkül alkalmazhat erőszakot a bűnelkövető közösségi tag ellen, vagy indíthat háborút más közösségek ellen. Az ilyen közösség vezetője rendelkezik legitim autoritással, úgynevezett vindikatív legitim autoritással.[569]

A „tökéletes közösség" vezetője nem azért rendelkezik szuverenitással és legitim autoritással a háború indítására, mert nem áll felette senki, hanem azért, mert egy területen (a „tökéletes közösség", azaz az állam területén) megkérdőjelezhetetlen a hatalma. Ez azonban azt jelenti, hogy minden fejedelem, aki szilárdan a kezében tartja a hatalmat az országában, függetlenül attól, hogy mekkora az az ország, szuverenitással és legitim autoritással rendelkezik.

A „tökéletes közösség", illetve a humanistáknál az államérdek fogalmának az előtérbe kerülésével a korszakban egyre fontosabbá vált a védelmi háború, azaz az állam területének a védelme, de a büntetés – mint támadó háború – sem szorult teljesen háttérbe. Ez azért lényeges, mert a középkorban az önvédelmi harcot egyáltalán nem tekintették háborúnak. A 13. század közepén IV. Ince pápa (1243–1254) így vélekedett: „Mindenki számára megengedett, hogy önvédelemben harcoljon, vagy megvédje a tulajdonát. Nem is hívjuk ezt »háború«-nak (bellum), hanem inkább »védelem«-nek (defensio)."[570]

Más szerzők az önvédelmet ugyan besorolták a háborúk, és azon belül az igazságos céllal bíró háborúk közé, azonban arra mint „szükségszerű háborúra" tekintettek.[571] Ennek az az oka, hogy korábban, az ókorban a rómaiak a háború igazolásának az alapját a szükségszerű természeti törvényekben találták meg, amelyek szerint bárki számára „jogos az erőszakot erőszakkal elhárítani".[572] A középkorban ezt a római álláspontot elevenítették fel. Ennek értelmében az önvédelmet az egyének számára az ember állatokkal közös természetének törvénye, azaz a természeti törvény igazolja, így bizonyos értelemben vitán felül áll, szükségszerű. Cajetan bíboros is különbséget tett a védekező és támadó háború között, azonban Cajetannál az igazságos védekező harc nem csupán az egyének számára jelentett igazságos opciót, hanem a „tökéletes közösségek", azaz az államok számára is.[573]

A középkori háborús ideológiáknak ezt a fejlődési útját kiegészítette egy másik út. A fejlődés kettéválásának alapját a középkori háborús igazságosság kettéválása jelentette.[574] Az igazságos háború elméletének a középkorban két alapvető célja volt: az úgynevezett vindikatív igazságosság biztosítása mint igazságos cél és az azt mérséklő megváltó-kegyelmi (helyes) szándék.[575] A vindikatív igazságosság az érett középkorig elsősorban az elszenvedett rosszért való büntetést jelentette, a kora újkorban pedig az egyének önvédelmét, ideértve az egyéni személy védelmét, a tulajdon védelmét és a szülőföld védelmét is.[576] A vindikatív igazságosságot képviselte Cajetan, de a humanista-realista gondolkodók is. A protestáns-katolikus szembenálláson alapuló,

kora újkori protestáns ideológiák azonban a megváltást-kegyelmet elősegítő háborús ideológiákhoz tartoztak.

A reformáció háborús ideológiái Nyugat-Európában: Erasmus, Luther és a kálvinisták

Az egyház megreformálásának gondolata nem volt újdonság a 16. század elején, 1517-ben, amikor Luther Márton (1483–1546) kifüggesztette 95 tételét a wittenbergi vártemplom kapujára. A katolikus egyház fennállása óta küzdött azzal a dilemmával, hogy a pápa tekintélye főként erkölcsi alapokon nyugszik, azonban az egyház hatékony működését a világi eszközök felhasználása segíti elő leginkább. A világi eszközök alkalmazása viszont sok esetben a papi életmód elvilágiasodásához és az egyházi erkölcsi mércék értéktelenedéséhez vezetett. A keresztény értékeket nélkülöző, világias papi életmód jellegzetessége volt a papok műveletlensége, paráználkodása, részegeskedése, korrupciója, hivatalvásárlása, hivatalhalmozása, illetve ezek büntetlensége, a pápa politikai szerepvállalása (hadvezetése) és a búcsúcédulák árusítása (mint a helyes tettek végrehajtásának alternatívája az egyház gazdagodására). Ezen bűnök többsége többször feltűnt a történelem folyamán az egyháziak életvitelében, de a kora újkor előtt vagy a katolicizmuson belül kerekedtek felül rajtuk (például a clunyi reformmal a 10. század második felében vagy a zsinati mozgalommal a 15. század elején), vagy eltussolták, a figyelmet rájuk felhívó mozgalmakat pedig eretnekként a keresztény társadalmon kívülre helyezték (mint a huszitákat a 15. század elején).[577] Először a 16. század elején is úgy látszott, hogy a katolicizmus képes lehet a megújulásra. A humanizmus által előkészített politikai környezetnek, illetve Luthernek a pápa és a zsinat vezető szerepét támadó huszita tétel melletti kiállásának (1519-ben-Lipcsében)[578] köszönhetően azonban ez az egyházreform jóval messzebb vezetett, mint a korábbiak: a reformáció egész Európában szétválaszthatatlanul összekapcsolódott az állami politikával.[579]

A reformáció nem minden államban hozott hasonló eredményeket, voltak radikálisabb és kevésbé radikális változatai annak megfelelően, hogy a reformáció helyi erőinek milyen harcot kellett vívniuk a társadalmi és politikai elismerésért. Így a lutherizmus közelebb állt a katolicizmushoz (különösen annak wittenbergi szárnya Philipp Melanchthonnal, szemben a jénai lutherizmussal),[580] a kálvinizmus pedig messzebb (Zwingli, Kálvin, Béza, francia hugenották, angol, skót és holland protestánsok), a radikális változatok (münsteri anabaptizmus) pedig sok esetben még a reformáció enyhébb formáitól is eltávolodtak.

A protestáns háborús ideológiák vizsgálatához a középkorban kikristályosodott és a 13. században Aquinói Szent Tamás által összefoglalt elméletnek, az igazságos háború középkori elméletének a szempontrendszere használható. A reformátorok ugyanis

ismerték a Szent Tamás által megalkotott összefoglalást, és sok tekintetben támaszkodtak is arra.

Az igazságos háború elméletéről való gondolkodásnak a 15–16. század fordulójára állandósult keretei a következők. A korszak gondolkodói különbséget tettek a háború indításának az igazságossága, illetve a háború viselésének az igazságossága között, amely szempontokat manapság *ius ad bellum*nak és *ius in bellón*ak nevezünk (a kora újkorban azonban nem használták ezeket a kifejezéseket).[581] Az *ad bellum* szabályokat a Szent Tamás által felsorolt három szabály, a legitim autoritás, az igazságos ok, illetve a helyes szándék szabálya alkotta. Az utóbbi szabály két értelemben is előfordul Szent Tamásnál, mint a háború keresztény békére való irányultságának a szabálya és mint a harcok jó szándékkal, és nem gyűlöletből, dicsőségért vagy haszonszerzés végett való vívásának a szabálya. Ezek közül az *ad bellum* szabályok közé csak az előbbi értelemben vett helyes szándék sorolható be, az utóbbi értelemben a helyes szándék szabálya már az *in bello* szabályok közé tartozik. Szent Tamásnál találunk még egy másik *in bello* szabályt is, az egyházi személyek részvételének tilalmát a háborúban.[582] A reformátorok elméleteiben feltűnik még ezekhez képest két új szabálytípus is, az *ante bellum* és *post bellum* szabályok. Az *ante bellum* szabályokat a hadseregszervezés szabályai, a *post bellum* szabályokat pedig a háború lezárásának szabályai alkotják.

Erasmus a háború igazolásáról

A háborúk morális megítélésére vonatkozóan, hogy a háború általában véve morálisan jó-e, vagy rossz, többféle kiindulópont is kínálkozik. Az egyik a humanizmus által magába foglalt realizmus, amely szerint a háború eszközként jó lehet, amennyiben elősegíti az államérdek érvényesítését. Ettől jelentősen eltérő elképzelés a pacifizmus, amely egy szélsőséges változatában azt foglalja magába, hogy a háború sohasem lehet jó, mert mindig emberéletek feláldozásával jár, amelyeknél pedig nem létezik nagyobb érték (az államérdek sem), és súlyos emberi szenvedéssel. A két álláspont között helyezkedik el az igazságos háború elmélete, amelynek értelmében az igazságos célok érdekében viselt háború jó. Machiavelli és Gentili a realizmus képviselője volt, Szent Tamás az igazságos háború elméletéé. Erasmust a pacifista álláspont képviselőjének szokás tekinteni, főként a *Dulce bellum inexpertis* (A háborút a tapasztalatlan gondolja kellemesnek) (1515)[583] című műve alapján. Más munkáiban azonban nem pacifista, hanem azt a pacifizmus, illetve az igazságos háború elmélete és a realizmus közötti álláspontot foglalta el, hogy a támadó háborúk „kisebb rosszként” lehetnek igazoltak, a védekező háborúk pedig igazságos háborúként.

Erasmus *A béke panasza* (1517), *A keresztény fejedelem neveltetése* (1516), a *Consultatio de bello turcico* (A törökök elleni háborúról) (1530) című munkájában foglalkozott részletesen a háború pozitív igazolhatóságának a kérdésével.[584] A háború igazolásában különbséget tett a támadó és a védekező háborúknak, illetve a keresztény

fejedelmek egymás közötti háborúinak és a keresztények és a nem keresztények közötti háborúknak az igazolása között. A védekező háborúk vívását igazoltnak tekintette, vagy ahogy ő fogalmazott, azoknak „elfogadható okuk van”. Esetükben az igazságos ok a közösség megvédése vagy egy másik keresztény fejedelemtől (amikor egyféle rendfenntartási munkáról van szó), vagy a nem keresztényektől, aktuálisan a törököktől (amikor pedig a kereszténység védelméről van szó).[585] Mindkét esetben az a Szent Tamásnál is fellelhető gondolat alapozza meg az igazságos célt, hogy a fejedelemnek a keresztény béke és a társadalom fenntartójaként joga van megvédeni a békét és a társadalmat a belső és a külső veszélyektől.[586] A védekező háborúk kérdésénél Erasmus azonban sokkal többet foglalkozik a támadó háborúk igazolásának kérdésével.

A keresztény fejedelmek egymás közötti háborúinak a kérdését tárgyalva Erasmus kora háborúinak gyakorlatából és a humanista háborús ideológiákból kiindulva úgy vélte, hogy az Európa keresztény fejedelmei közötti háborúk elfogadhatatlanok. Ami a humanista számára a fejedelmi *virtú* gyakorlása az államérdek megvalósításáért, az Erasmus számára a fejedelmek nagyravágyásának és önös érdekeinek a kielégítése:

> „Egyikük ócska, rozzant trónt emel magának, néha nem is gyakorlatban, csak képzeletben. […] Van olyan fejedelem, aki fejedelemtársát valamely magánügyből kifolyólag gyűlölte meg: elvette feleségül azt, aki az ő menyasszonya volt, vagy pedig rossz híreket terjesztett róla, túlságosan szabadszájú volt, szitkozódott. A legszörnyűbb gonoszság mégis az, amikor egyesek tudatosan felborítják a népben meglévő egyetértést, mert zsarnokok lévén, úgy érzik, hogy az ellenük irányuló összefogás. […] Még ezeknél is gonoszabbak azok a fejedelmek, akik a nép szerencsétlenségét használják ki s akiknek a béke ideje nem elegendő, főleg azonban nem alkalmas arra, hogy a hatalmat a kezükbe kaparintsák.”[587]

Azon túl, hogy a fejedelmek nem képesek felmutatni olyan célokat, amelyekért érdemes lenne háborút folytatni, Erasmus hangsúlyozza, hogy a béke felrúgásának bármilyen cél érdekében igen súlyos következményei vannak. *A béke panaszá*nak nyitópasszusában a megszemélyesített „béke” panaszkodik, hogy ugyan minden emberi boldogság forrásának a békét gondolják, azonban a fejedelmek túlságosan könnyen fordulnak a háború felé, amely viszont „az az óriási világtenger, melyben összefolyik minden földi baj és nyomorúság”.[588] A háború ugyanis alapvetően antihumánus, mert ellenkezik az ember természetével, illetve mert lerombolja a békében felépített emberi és civilizációs javakat.

Erasmus szerint az ember lényege ellentétes a háborúval, akár a természet egy tagjaként, akár Krisztus alattvalójaként határozzuk meg az embert és így az ember lényegét. A természetben ugyanis a vadállatok fajain belül vagy az égitestek között is harmónia uralkodik, ezért a természetes meghatározottságokkal rendelkező embereknek is egymással harmóniában kell élniük. Az emberek ugyanis a természetes meghatározottságuk mellett az értelmükkel még felfogni is képesek azt, hogy a természetes lényük az egyetértésen alapuló életre jelöli ki őket. Ez annál is inkább így van, mivel az értelem adottsága mellett a természet az embert nem látta el olyan képességekkel, amelyekkel egyedül képes lenne boldogulni. Éppen ellenkezőleg,

az emberek születésüktől kezdve mindig a más emberekkel való békés együttműködésre szorulnak.[589]

Amennyiben az emberi lényegben a természetes meghatározottságoknál fontosabbnak tartjuk a kereszténnyi mivoltot, Erasmus szerint akkor sem jutunk más következtetésre. Krisztus ugyanis a béke fejedelme, és a keresztény Isten a béke istene. Ennek megfelelően a keresztény fejedelmek céljának is annak kell lennie, hogy Krisztusnak tetsző életet folytassanak, illetve hogy megteremtsék és fenntartsák a békét a saját országukban és a potenciális ellenségekkel szemben is.[590] A kereszténnyi politika követendő általános célja: minden keresztény ember egységét megalkotva haladni az örök üdvösség és halhatatlanság útján, ami „a lelkeknek valamiféle csodálatos és megmagyarázhatatlan egyesülése".[591]

A háború antihumánus volta, ezek mellett, Erasmus szerint abból is látszik, hogy a háború elpusztítja a béke eredményeit. A háború minden pusztítása a népre és az országra hárul, bár a háború céljai mindig a fejedelmek önös érdekei. A háború lerombolja az ország törvényeit, belső fegyelmét, vallásosságát, erkölcsi tisztaságát, illetve falvait, városait és templomait, elhagyatottá teszi földjeit, elszabadítja a rablást az országban és a zsoldosok erőszakoskodását.[592] Erasmus szerint ezek a következmények függetlenek a háborút vezető fejedelem erkölcsi beállítottságától, vagy attól, hogy a háborúnak elvileg van-e igazságos célja, vagy nincs. A „háború természeténél fogva dögvész az ember számára, […] szinte mindig több rosszat okoz, mint amennyi jót".[593]

Erasmus szerint, ha tényszerűen megnézzük, akkor a keresztény fejedelmek közötti támadó háborúknak csak természetes oka van: a balgaság, a harag és a nagyravágyás;[594] igazságos oka azonban soha nincs. Ezzel együtt természetesen előfordulhat, hogy egy fejedelem vagy ország számára a háborúba való lépés olyan „lehetőség", amelyet komolyan meg kell fontolnia. Ezzel az erasmusi gondolattal a háború vállalásának olyan új kritériumai is előtérbe kerültek, amelyek a középkorban a legitim autoritás, az igazságos ok és a helyes szándék hangsúlyozása miatt nem kaptak nagy hangsúlyt. Ezeket a kritériumokat a kiterjesztett legitim autoritás szabálya, az utolsó lehetőség szabálya, az arányosság szabálya, a siker értelmes esélyének a szabálya, a deklarációs szabály képezi, amelyekhez kapcsolódik a korábban is jelentőséggel bíró helyes szándék szabálya. Ezek a szabályok azzal a ténnyel együtt alkotják az erasmusi támadó háborús ideológia *ad bellum* szabályait, hogy az igazságos ok kimarad közülük. Az igazságos ok hiánya, illetve ezzel együtt a további igazságossági kritériumok jelenléte azt jelenti, hogy Erasmus szerint a keresztény fejedelmek közötti háború csak rossz lehet, mivel nem lehet igazságos oka. Egyik vagy másik háború azonban mint „kisebb rossz" mégis igazolt lehet, mivel más kritériumok mégis megadhatják a morális felhatalmazást a háborúzásra.

Ezeknek a szabályoknak egy része, a kiterjesztett legitim autoritás, az utolsó lehetőség, az arányosság és a deklaráció szabálya azért került előtérbe a korai újkorban Erasmusnál és másoknál is, mert a humanista gondolkodásnak köszönhetően háttérbe szorult a háborúk vallásos jellegű igazolása. Amíg az igazságos ok tartalmát Isten céljai, szándékai és parancsai határozták meg, addig mindegy volt, hogy azt háborús vagy nem háborús eszközzel érték el (a háború vívása azonban egyszerűbb volt, mint a tárgyalás), vagy hogy a háborúban mennyi volt az emberi kár, hogy az emberi kár arányos volt-e. Az emberi kár semmilyen mértéke sem lehetett aránytalan az isteni célok védelmével vagy megvalósításával. Amikor azonban a háborús célok emberi célokká váltak, mindjárt fontossá vált, hogy a fejedelem jó döntéseket hozzon, bevonva azokat is a döntéshozatalba, akiket a döntése következményei érinteni fognak. Továbbá fontossá és legalább elvileg mérhetővé váltak a háború, illetve a konfliktusrendezéshez elvileg felhasználható egyéb módszerek alkalmazásának következményei, amelyeket össze is lehetett vetni egymással. Ezek alapján meg lehetett határozni, hogy az emberi kár arányos-e az emberi célokkal.

A legitim autoritás szabályával Erasmus azt kívánta hangsúlyozni, hogy a háborúba való belépést a keresztény fejedelem átgondolt, bölcs döntésének kell megelőznie, és nem szabad hogy a fejedelem a szenvedélyeire hallgasson. Ezzel ugyan Erasmus szerint is a fejedelem az, akinek joga van megindítani egy háborút,[595] neki azonban a közhasznot,[596] azaz a szabad polgárokból álló népét és annak tulajdonát kell védenie.[597]

Erasmus a fejedelmi felhatalmazással együtt hangsúlyozta a fejedelmi háborúindítás korlátait is. Úgy vélte, hogy a megfontolt és bölcs döntéshez a fejedelemnek támaszkodnia kell mások tanácsára, olyanokéra, akik elég idősek a tanácsadáshoz (mert a fiataloknak általában tetszik a háború gondolata), de nem érdekeltek a társadalmi állapotok felfordulásában, és akik a nép szemében tekintélynek örvendenek.[598]

A deklaráció szabályával Erasmus a legitim autoritás újabb korlátozását kívánta biztosítani. Úgy vélte, hogy a háború okait azonnal nyilvánosságra kell hozni, hátha az addig meg nem kérdezettek tudnak olyan „mentséget” szolgáltatni, amellyel a fejedelem számára elkerülhető a háború.[599] A bölcs tanács vagy a mentség sok esetben a háborúval járó nyereség és veszteség arányával, azaz az általában vett arányosság szabályával áll összefüggésben.

Az általában vett arányosság szabálya alatt valójában szabálycsoport értendő, amelyhez három szabály tartozik: a siker értelmes esélyének a szabálya, az utolsó lehetőség szabálya és a konkrét arányosság szabálya. A szabályok értelmében a háború indítása előtt a fejedelemnek és tanácsadóinak át kell gondolniuk a következőket:

- vajon egyáltalán sikeresen elérhető-e az indítani kívánt háború célja, vagy erre semmilyen értelmes esély nincs;

– amennyiben van ilyen esély, akkor nem lehetséges-e, hogy alternatív (békésebb) eszközökkel és kevesebb veszteséggel érhető el a cél; és
– amennyiben nem, akkor vajon a háború megvívása a célja megvalósításával több jót hoz-e, mint rosszat.

A siker értelmes esélyének a szabálya abban áll, hogy még a háború előtt álló országban szükséges megfontolni a fejedelemnek, hogy az előtte álló háborúnak elvileg van-e olyan kimenetele, amelyben ő nyer.[600] Amennyiben ezt nem lehet feltételezni, akkor a háborút hívhatjuk hősiesnek vagy önfeláldozónak, de szélsőséges aránytalansága miatt igazoltnak nem, mivel az okozott szenvedéssel szemben semmilyen pozitív eredmény nem áll.

Az utolsó lehetőség szabálya értelmében a fejedelemnek azt kell megfontolnia, hogy vajon nincs-e mód a konfliktus más eszközökkel való megoldására, és ezzel a háború elkerülésére. Erasmus alternatív módszerként említi a döntőbírák kijelölésének a lehetőségét,[601] illetve a béke megvásárlását.[602] Ezen lehetőségek alkalmazásának a jó és rossz következményeit kell összevetni a háború vállalásának a jó és rossz következményeivel. Így például a béke megvásárlásának megfontolásakor figyelembe kell venni, hogy mekkora összeget kellene kifizetni a háború elkerüléséért (előbbi veszteség, az utóbbi haszon az ország számára), illetve hogy a háború előreláthatóan sikeres vállalása, pénzben kiszámolva, mekkora hasznot és veszteséget hozna az országnak. Amelyik a kedvezőbb, azt kell választani.

A konkrét arányosság szabálya önmagában is jelentőséggel rendelkezhet. Az arányosság ezen formájának a kiszámításában Erasmus szerint súlyozottan kell számba venni azokat a károkat, amelyeket azok szenvednek el, akik nem befolyásolhatják a háborúba való bekapcsolódást (földművesek, szegények).[603] Az ilyen számítás egyik szélsőséges esete, amikor a háború céljának elérésére nincs értelmes esély, hiszen ebben az esetben a legminimálisabb veszteség is aránytalanná teszi a háborút.

Végül, a háborúban való részvétel előtt a fejedelemnek és tanácsadóinak meg kell fontolniuk azt a távolabbi célt, amely a sikeres háború esetén elérendő. Ez a helyes szándék szabálya, amely Erasmus elméletében kitüntetett helyet foglal el. A keresztény fejedelmek ilyen helyes szándéka nem lehet más, mint Krisztus birodalmának, azaz a béke birodalmának megvalósítása ezen a világon. Ezzel azonban nem fér össze a háború, mivel a háború természete szerint a béke eredményeinek a lerombolása. A keresztény fejedelmek ezért, a keresztény háború természete miatt, nem viselhetnek háborút igazságos okkal egymással szemben, csak természetes okkal. Az igazságos ok szabálya így a kereszténvi helyes szándék szabálya miatt marad ki Erasmus elméletéből.

A nem keresztények ellen indított támadó háború Erasmus szerint más megítélés alá esik. Úgy véli ugyanis, hogy a keresztény fejedelmek a nem keresztények ellen

viselhetnek támadó jellegű szent háborút. Mi indokolja a törökök elleni háborút? Erasmus így fogalmaz:

> „Ha azonban a háború az emberi nemnek egy végzetes betegsége, ha az ember az életét háború nélkül nem tudja elviselni, akkor legalább a törökök felé engedjen ennek az indulatának szabad folyást. Ugyan ebből a szempontból is sokkal helyesebb, ha jótettekkel s a becsületes élet példájával próbáljuk őket Krisztus hitére téríteni, mint ha fegyverrel támadunk rájuk. De mondom, ha a háború semmiképpen el nem kerülhető, mégis kisebb ez a baj, mint ha keresztények egymás között csapnak össze olyan féktelenül és eszeveszetten."[604]

A szöveg első pillantásra a konfliktusokat és köztük a háborúkat az emberi életforma velejárójának tekinti, és ez alapján Erasmus első pillantásra úgy véli, hogy ha mindenképpen háborúzni kell, akkor a kisebb rosszat választva a törökkel szemben kell fellépni, és nem egy másik keresztény fejedelemmel szemben.

Ennek az értelmezésnek azonban több dolog is ellene szól. Korábban láttuk, hogy Erasmus miként határozza meg az ember természetét, a harmónia, az együttműködés és a béke fogalmával, azaz úgy, mint amiben nincs benne természetszerűleg a konfliktus és a háború. Ennek megfelelően ez az idézet sem olvasható ezzel ellentétesen. Továbbá, ismét csak volt róla szó korábban, hogy Erasmus értelmezése szerint korának fejedelmei egyéni érdekeik kielégítéséért viselnek háborúkat, többek között azért, hogy zsarnokként elterelejék a figyelmet az országukon belüli konfliktusokról és rendetlenségről. A fejedelmeknek ezt a gyakorlatát Erasmus elítéli. Elképzelhető lenne, hogy a törökök elleni háborúra buzdítva valami nagyon hasonlót javasol az egész kereszténység számára? Azt, hogy amennyiben a fejedelmek keresztényi módon nem képesek rendezni egymással konfliktusaikat, akkor csak azáltal lépjenek túl rajtuk (ha időlegesen is), hogy összefognak a török ellen? Úgy vélem, hogy nem.

Az idézett szöveg azzal a háttérrel olvasandó, ahogy Erasmus a törökökre tekintett. Erasmus számára a törökök és más nem keresztény népek a keresztény embereknél alacsonyabb értékű létezési kategóriába tartoznak. A törököké természetüknél fogva a luxust kedvelő, és ezért elpuhult nép, amely hajlamos a rabló életformára (azaz mások javainak az önkényes elvételére), a fösvénységre, irigységre, becsvágyra, hatalomvágyra, haragra és gyűlölködésre.[605] Ugyanakkor még mindig jobbak, mint más népek, például a zsidók vagy a fekete afrikaiak, mert a törökök vallási hitükben közel állnak a keresztényekhez. A törökök „fél-keresztények".[606]

Ezek alapján feltételezhető, hogy Erasmus valamilyen szent háborús jellegű ideológiát propagált. Úgy vélem, hogy *A béke panaszá*nak ez az idézett passzusa olvasható így is, azzal a megjegyzéssel, hogy a háborúnak nem a belső keresztény ellentétek elkendőzését kell céloznia, hanem a törökök számára a keresztény béke elhozatalát. Ezt támasztja alá Erasmusnak egy másik írása, *A törökök elleni háborúról.*

Erasmus szerint ugyanis a fegyveres hittérítésnek vannak bizonyos előfeltételei. Akkor lesznek képesek a keresztények a keresztény vallásra téríteni a törököket, ha azt ők maguk is jónak tartják, és ezért gyakorolják a keresztény vallás előírásait,

és Krisztushoz hasonló életet élnek. Ugyanis csak abban az esetben képesek egyáltalán megtéríteni másokat, ha elismerve annak jóságát, maguk is azt csinálják, úgy élnek, amire téríteni kívánnak. Ennek hiányában nem térítésről beszélünk, hanem a törökök viselkedésének manipulációjáról. Természetesen lehetséges, hogy a törökök fejedelmei nem kívánnak keresztényi életet élni, és ellenállnak. Ekkor már lehet a fegyveres térítéssel próbálkozni. A fegyveres térítéshez azonban elengedhetetlen előfeltétel Erasmus szerint, hogy a keresztények először békésen, a keresztényi életből példát mutatva igyekezzenek megtéríteni a törököket.[607] Amennyiben ez nem jár sikerrel, akkor – utolsó lehetőségként – lehet a fegyveres térítés felé fordulni.

1530-ban, Bécs 1529-es török ostroma után Erasmus a keresztényi vallásgyakorlást más szempontból tartotta fontosnak:

> „Ez most már nem annak az ideje, hogy azért osztozzunk a szerencsétlenségben, mert közös a vallásunk, hanem azért, mert olyan veszély leselkedik ránk, amiben hamarosan a valóságban is osztozni fogunk. »Amikor a szomszédod háza ég, akkor az rád is tartozik«; lényegében az egész városra tartozik, amint egyetlen háza is lángra kap. Ennek okán segítséget kell nyújtanunk, méghozzá kétféle segítséget, ha igazán el szeretnénk kerülni a veszedelmet. Természetesen minden szükséges előkészületet meg kell tennünk egy ilyen nehéz háborúhoz, ám mindenekelőtt, meg kell tenni azt, ami nélkül a katonai erőfeszítések hiábavalók lesznek."[608]

A háborúhoz katonai előkészületek kellenek, a katonai előkészületekhez azonban hitbeli előkészületek. A hitbeli előkészület a keresztény vallásgyakorlás komolyan vételét, megtisztítását és megreformálását jelenti, és így a keresztény fejedelmek közötti konfliktusok békés rendezését. *A béke panasz*ában Erasmus azzal támasztotta alá a vallásgyakorlás megreformálására vonatkozó elvárását, hogy anélkül nem lehet téríteni. *A törökök elleni háború*ban egy másik érvet vezet elő, amelynek a megfogalmazása annak köszönhető, hogy a két írás között eltelt időszakban a törökök legyőzték a magyar király hadseregét (1526), és megostromolták Bécset (1529).

Ezen második érv szerint a török katonai sikerek, többek között az, hogy eljutottak Bécsig, nem a semmiből születtek, azonban nem is a törökök érdemei. Sokkal inkább a keresztények vétkes életformájának tudhatók be, ugyanis Isten azzal büntette a kereszténye ket, hogy utat engedett a törököknek, és hagyta, hogy legyőzzék a keresztény hadseregeket.[609] Ennek megfelelően a törökök elleni katonai felkészülés önmagában nem ér semmit, mivel ha az nem párosul a vallásgyakorlás megreformálásával, akkor a keresztények ismét vereséget fognak szenvedni, mert Isten ismét nem fogja őket támogatni. A vallásgyakorlás megreformálása így szükséges feltétele a törökök elleni harc felvételének, és a törökök akár példával, akár fegyverrel való megtérítésének is, ami egyben a helyes szándék szabályának a teljesítését is jelenti.[610]

Összegezve Erasmus háborús ideológiáját azt mondhatjuk, hogy Erasmus számára a háború igazolásának a kiindulópontja a keresztény béke fogalma és annak biztosítása Európában, illetve lehetőség szerint az Oszmán Birodalomban. A védekező háború igazolásában elfogadta elődei elképzeléseit, a támadó háborúk igazolhatóságának

a tárgyalásában azonban fontos új megállapításokat tett. A keresztények egymás közötti háborúit tekintve hangsúlyozta, hogy ebben az esetben nincs igazságos ok, hanem az igaz keresztényi szándéknak megfelelően csak „kisebb rosszként” lehet háborút vívni. A legitim autoritásnak a fejedelem mellett ki kell terjednie azokra is, akiket a fejedelem háborús döntése következményeiben érint. Végül, a háborúról való bölcs döntés során számba kell venni a konfliktus minden megoldásának a jó és a rossz következményeit, és a legkevésbé káros következményekkel járó megoldást kell választani, azt is csak akkor, ha arányos kárral jár az elérendő célhoz képest. A törökök elleni térítő háborút tekintve hangsúlyozta, annak a sikeressége attól függ, hogy maguk a keresztények képesek-e megfelelni a keresztényi életformának, és békében élve képesek-e példát mutatni a törököknek a keresztény életformából. Amennyiben a példamutatásnak nincs hatása, akkor Erasmus – utolsó lehetőségként – elképzelhetőnek tartotta a térítés fegyveres formáját is.

Luther a háború igazolásáról

Luther a háborúsigazolás-elméletének a spektrumán – pacifizmus, „kisebb rossz”-ként igazolható háború, igazságos háború elmélete és realizmus – az igazságos háború elméletének a pozícióját foglalja el. Úgy véli, hogy a háború önvédelmi alapon igazságos, és nem csupán „kisebb rossz”, különösképpen a törökök elleni védelemként, akiket az egyik Antikrisztusnak tekint (a másik a pápa). Luther elmélete így a háború morális értékéről és a török természetéről alkotott felfogásában különbözik Erasmusétól. Luther háborús igazoláselméletének bemutatásában főként *A 95 tétel magyarázata* (1517), *A világi felsőségről* (1523), *A katonai hivatásról* (1526) és a *Vom Kriege wider die Türken* (A törökök elleni háborúról) (1529) című írásaira támaszkodom.[611]

Luther háborús igazolás elméletének a kiindulópontja és alapja a két birodalomról és az emberek kétféle kormányzásáról elfogadott elmélete. Az elmélet Luther korában nagy múltra tekintett vissza.

Az elmélet első megfogalmazása az 5. század végén hivatalát betöltő Gelasius pápához (492–496) kapcsolódik. Gelasius pápa visszautasította, hogy a bizánci császár hozzon törvényeket vallási ügyekben, és ezzel magának igényelte a vallási törvényhozás jogát. Gelasius úgy fogalmazott az I. Anastasiosnak (491–518) 494-ben írt levelében: „Dicsőséges császár, két olyan intézmény van, amely elsősorban kormányozza ezt a világot: az egyik a legfőbb papok megszentelt tekintélye, a másik pedig a királyi hatalom.”[612] Gelasius ezzel két részre osztotta a kereszténység irányítását, amivel elvi formára emelte az 5. század pápáinak azt a törekvését, hogy a római püspököt a keresztény intézményrendszer fejének ismertessék el.[613] Ezzel ellentétben a nyugati császárságban a 8. század végén Alkuin, I. (Nagy) Károly (768–814) tanácsadója úgy magyarázta Károly teokratikus hatalmát, hogy „Nagy Károly két kardot kapott:

az egyiket arra, hogy belülről tisztán tartsa az egyházat az eretnekségtől, a másikat arra, hogy pogány ellenségei ellen használja".[614] A 11. században Aacheni Gottschalk fogalmazta meg a két kard elméletét IV. Henrik német-római császár (1084–1105) oldalán, a pápa és a császár konfliktusában. A konfliktusban a VII. Gergely pápa (1073–1085) magának igényelte a császár és a királyok, és így a kereszténység irányításának a jogát (azaz mindkét kardot). A császár pozícióinak védelmében Gottschalk úgy vélekedett, hogy „az egyházon belül egy lelki és egy testi kardot kell viselni […]; a papi kardot tudniillik Isten nevében a király iránti engedelmesség biztosítására, a királyi kardot pedig [az egyházon] kívül Krisztus ellenségeinek elűzése, [azon] belül a *sacerdotium* [a pápai szentség] iránti engedelmesség biztosítása céljából".[615] Gottschalk elképzelése így leginkább Gelasius álláspontját ismételte, a császár oldaláról. Egy harmadik típusú elképzelés Clairvaux-i Szent Bernáthoz (1091–1153) kapcsolódik, aki a 12. században a pápaság álláspontját védve szállt be a vitába. Szent Bernát szerint: „Mindkettő, a spirituális és az anyagi kard is, az egyházé, de az utóbbit az egyház érdekében kell kihúzni, az előbbit pedig az egyháznak kell kihúznia: ezt a pap, amazt a katona kezének, de mindenképpen a pap jóváhagyásával és a császár parancsára."[616] A két kormányzat, kétféle tekintély vagy éppen két kard elmélete így többféle formában megjelent a középkorban, mindannyiszor azt kívánták vele érzékeltetni, hogy milyen viszonyban áll a kereszténység spirituális *(sacerdotium)* vezetője a kereszténység világi *(regnum)* vezetőjével.

Luther elméletét ezzel a háttérben érdemes nézni. Luther felelevenítve az elmélet Gelasius- és Gottschalk-féle változatát a két kormányzat viszonyát kiegyensúlyozottként mutatja be, amelyben mindkettőnek fontos szerepe van. Ugyanakkor változtat is a korábbi elképzeléseken, amelyek mindkét kormányzatot e világi intézményként („kard"-ként) mutatták be. Amíg Luthernél az egyik kormányzat e világi intézmény, addig a másik nem, hanem spirituális kormányzat. Luther a következőképpen fogalmazza meg a kétféle kormányzás tanát:

> „Ádám gyermekeit és az összes embereket két részre kell osztanunk; egyik részét Istenországába, másik részét a világ birodalmába. Kik Istenországába tartoznak, ezek azok, kik Krisztusban igazán hisznek s ezek Krisztus alattvalói […]
>
> Lám ezeknek az embereknek nincs semmi szükségök sem világi hatalomra, sem jogra. És ha az egész világ igazi keresztyénekből, azaz igazi hívőkből állna, akkor semmiféle fejedelemre, királyra, úrra, büntető hatalomra, vagy jogra, nem lenne szükség, és nem is lenne hasznos […] mert az igaz magától mindent és többet tesz, mint amennyit minden jog követel. […]
>
> Pál mondja: a törvény a bűn miatt adatott; azaz, hogy azok, akik nem keresztyének, a törvény által külsőleg kényszeríttessenek a rossz cselekedetektől való tartózkodásra […]
>
> […] a világi birodalom vagy a törvény alá tartoznak mindazok, akik nem keresztyének […] [akiknek] Isten […] egy más kormányzatot rendelt s őket a fegyveres hatalom alá vetette, hogyha szivesen akarják is a gonoszságot, mégsem tehetik […]."[617]

Luther szerint nem kereszténynek lenni összefér azzal, hogy valaki meg van keresztelve. Az igaz keresztény ember jellemzője ugyanis nem a keresztelés rituáléján való átesés, hanem a hittel (vagy a Szentlélekkel a szívben) való élés. A nem keresztények így azok, akik nem rendelkeznek hittel (vagy a Szentlélekkel a szívben).

A két kormányzat egyaránt szükséges, egyik sem tudja átvenni a másik helyét, mivel amíg a krisztusi kormányzat istenfélővé tesz, addig a világi kormányzat biztosítja a békét. Ahol csupán a világi kormányzat van meg, ott képmutatás van, mivel „nincs a szívben a Szt. Lélek".[618] Ahol pedig csak a krisztusi uralom van meg, ott a gonoszoknak szabad utat engednek a törvénytelenségekre.

A két kormányzat nem csupán tagjaiban különül el egymástól, hanem természetében is. Amíg ugyanis a világi kormányzatra a felsőbbség, és így a hierarchikus berendezkedés a jellemző, addig „Istenországá"-ra az egyenlőség: „A keresztyének között nincs feljebbvaló, csak maga a Krisztus egyedül."[619] Ennek megfelelően a papok és a püspökök sem feljebbvalói a kereszténynek, hanem szolgái, akik nem szabhatnak ki tilalmat vagy előírást másoknak, azok hozzájárulása nélkül.

Luther szerint a háború összefér a kereszténységgel. A keresztény katonáknak a katonák életét kell élniük, azaz harcolniuk kell az ellenséggel, és meg is kell ölni az ellenséget. Luther Keresztelő Szent János biblikus válaszát is idézi, amelyet Szent János a keresztény katonáknak arra a kérdésére adott, hogy mitévők legyenek: „Senkit se háborítsatok, se ne patvarkodjatok; és megelégedjetek a zsoldotokkal."[620] Ugyanakkor a keresztény katonáknak, mivel keresztények, nem önmaguknak, hanem felebarátaiknak kell élniük,[621] akik közé tartozik az ellenség is. A felebarátot, legyen ellenség vagy barát, szeretni kell.[622] A katonai lét és a kereszténység azért egyeztethető össze Luther szerint, mert a katonaság a világi felsőségnek, a fejedelemnek szolgál. Az országot vezető felsőbbség ugyanis hasznos a felebarátok számára, mert megvédi őket a külső és a belső ellenségtől, a bűnözőktől és az agresszortól. A keresztény katona így felléphet az ellenséges felebaráttal szemben, mert ezzel megvédi a többieket, és mert ezzel segíti betartani a törvényeket az ellenséges felebarát számára is. A világi felsőbbség és az azt vezető fejedelem azonban nem az egész világ védelmével foglalkozik, hanem csak a saját országával és alattvalóinak a védelmével.[623] A keresztény katonák így csak védelmi háborúkban vehetnek részt.

A nem keresztények féken tartását és az agresszor elleni védekező fellépést nemcsak lehetőség szerint támogatja Luther elmélete, hanem elő is írja a kereszténynek, hogy ők is támogassák, adott esetben katonaként, az állam harcát az ellenséggel szemben. Az államot mint intézményt ugyanis Isten teremtette, így az államnak szolgáló igaz keresztények Isten célját valósítják meg. A kereszténynek így engedelmeskedniük kell az államot vezető hithű uralkodónak, adott esetben katonai szolgálattal is.[624] A katonai szakmát ezzel Luther olyan hivatássá változtatja, amely már nem csak a kereszténységhez kapcsolódik, mint a középkorban,[625] hanem a világi államhoz is.

A mondottak alapján Luther elméletén belül különbséget tehetünk a támadó és a védekező háborúk között,[626] illetve a keresztények, az eretnekek és a törökök elleni háborúk között. A keresztények elleni védekező háborút Luther szerint legitim autoritásként, a fejedelemnek kell vezetnie, amennyiben van igazságos oka a háborúnak. Igazságos ok a fejedelem országának és alattvalóinak a védelme, amely magába foglalja az ország törvényeinek való érvényszerzést (jogvédelmet), illetve az azok értelmében való büntetést.[627] Mindez azonban csak akkor ad felhatalmazást a fejedelem számára a háborúzásra, ha ő megfontolta a háborúval járó előnyöket és károkat, azaz hogy arányos-e a védekező háború vállalása. Luther szerint a háborúnak ez a szabálya a fejedelem számára abban áll, hogy „ahol igazságtalanságot nem büntetheti anélkül, hogy egy nagyobb igazságtalanságot el ne kövessen, ott engedjen a jogából, bármennyire méltányos lenne is érvényesítése".[628]

Luther a *ius ad bellum*tól, a háborúindítás szabályaitól megkülönbözteti a *ius in bellót*, a háborúviselés szabályait. Az egyik ilyen szabály arra vonatkozik, hogy ki lehet katona háborúban.[629] Az igazságos háborút folytató fejedelemnek az alattvalók, igaz keresztények vagy sem, engedelmeskedni kötelesek, ha a fejedelem hadba hívja őket. Abban az esetben azonban, ha „a fejedelemnek nincs igaza", azaz igazságtalan háborút készül viselni, akkor az alattvalók sem kötelesek engedelmeskedni neki. Ugyanis „az igazság ellen senki nem tartozik cselekedni, hanem inkább engedelmeskedni Istennek, akinek kell, hogy inkább legyen igaza, mint az embernek". Akkor pedig, ha az alattvalók nem tudják eldönteni, hogy a fejedelemnek igaza van-e, vagy sem, az alattvalóknak engedelmeskedniük kell a fejedelem háborúba hívó parancsának „lelkük veszélyeztetése nélkül".[630] A háborúban való részvételnél így elsősorban az a mérvadó, hogy azzal vajon a katona Isten akaratát hajtja-e végre, amivel megszerezheti az üdvösségét, vagy éppen ellenkezőleg, Isten akarata ellenére cselekszik, amivel veszélybe sodorhatja az üdvösségét.

A másik, Luther által említett háborúviselési szabály arra vonatkozik, hogy mit szabad megtenni a háborúban, és mit nem. Manapság a legfontosabb ilyen szabály a diszkriminációs szabály,[631] amelynek értelmében a katonáknak különbséget kell tenniük azon személyek között, akiket lehet támadni a háborúban, mert veszélyt jelentenek, illetve azon személyek között, akiket nem, mert nem jelentenek veszélyt. Utóbbi kategóriába tartoznak például a civilek és a magukat megadók. Luther számára azonban máshol húzódik a diszkriminációs vonal. A háborúban ugyanis „keresztyén feladat és a szeretet műve az ellenséget szó nélkül megölni, rabolni, égetni s mindent megtenni, ami kárára van, míg a háború által le nem győzetik; azonban óvakodni kell a bűntől, asszonyokat és hajadonokat nem szabad megbecsteleníteni és ha az ellenség legyőzetett, azoknak akik megadják és megalázzák magukat, kegyelmet és békét kell adni".[632] Így a civilek közül csak az asszonyokat és a hajadonokat említi, esetükben is csak a megbecstelenítést tiltja kimondottan, a megölésüket nem (ami beleférhet

az ellenségnek való kár okozásába). A magukat megadó katonákat a győzelmet követően ugyan kímélni kell, azonban az erősek/győzők kegyelméből, és nem azért, mert nem jelentenek veszélyt. Ennek az az oka, hogy a lutheri igazságos háborúban harcoló katona nem csupán Istennek szolgál (a fejedelmen keresztül), hanem a katonán keresztül maga Isten harcol: „aki itt üt, döf, öldököl, az nem én vagyok, hanem az én Istenem és az én fejedelmem, akinek szolgálója most az én karom és testem".[633] Ahol pedig Isten (vagy egy megistenült harcos) harcol emberi ellenséggel szemben, ott a hatalombeli aszimmetria miatt nincs lehetőség az ellenség kímélésére, csak a hatalmasabb pozíciójából való kegyelem gyakorlására.

Ami a keresztények elleni támadó háborút illeti, azt Luther egyértelműen igazolhatatlannak tartja. Úgy fogalmaz, hogy „azt mindenekelőtt ki akarom mondani, hogy a ki háborút kezd, annak nincs igazsága […] A világi hatóságot az Isten ugyanis nem arra rendelte, hogy a békét megszegje és háborúságot kezdjen, hanem arra, hogy a békét őrizze és a háborút megakadályozza."[634]

A támadó háborúk elítélésével Luther elítéli a katonai büszkeséget (becsületet) és az azzal összefüggésben álló természetes bátorságot is.[635] Úgy vélekedik ugyanis, hogy a büszke katona arra büszke, amit ő személyesen tett, és azt értékeli nagyra. Luther szerint azonban a katonán keresztül maga Isten vívja az igazságos háborúkat, így a katona által végrehajtott bátor és egyéb tetteket valójában Isten hajtotta végre. A katonának pedig ezt el kell ismernie, és azzal meg kell alázkodnia Isten előtt.[636]

Luther a vallási eltévelyedésekkel, azaz az eretnekekkel szembeni térítő jellegű, támadó szent háborút szintén nem tartja igazolhatónak. Ennek az az oka, hogy háborút csak a világi hatalom viselhet, azonban az eretnekség hitbeli kérdés, „lelki baj", amelyet „nem lehet semmiféle karddal vágni, semmiféle tűzzel elégetni, semmiféle vizzel megfulasztani". A világi hatalom így nem képes harcolni az eretnekség ellen, hanem csak „Istenországának" képviselői, ők azonban magukban, a világi hatalom vezetése nélkül nem viselhetnek háborút.[637]

Luthernek a törökök elleni védekező háborúról alkotott véleménye változott a törökök előretörésével (és különösen az 1526-os mohácsi csata után). Amíg Luther 1526 előtt talán[638] hajlott arra, hogy a török elleni védekező háború igazolhatatlan, addig utána szilárdan kiállt a háború igazoltsága mellett.

Luther 1526 előtt a török kérdést először *A 95 tétel magyarázatá*ban (röviden: *Magyarázat*ban) a 95 tétele közül az 5.-hez írt magyarázatban tárgyalta. Az 5. tétel: „A pápa nem enged és nem engedhet el semmi más büntetést, csak azt, amit a maga vagy a kánonok rendelkezése alapján kiszabott." A tétel megfogalmazásának az volt az oka, hogy X. Leó pápa (1513–1521) igyekezett keresztes hadjáratot szervezni a törökök ellen, amikor hírül vette, hogy azok I. Szelim (1512–1520) szultán vezetésével Dél-Itália ellen készülnek. Luther azonban úgy véli, hogy a török támadás Isten büntetése a keresztényekre, így a pápa nem harcolhat ellene.

A *Magyarázat*ban Luther felsorolja a lehetséges vallási jellegű büntetéseket (gyehenna, tisztítótűz, önkéntes büntetés, Isten ostora fenyítő büntetés, kanonikus büntetés és az isteni igazságosság követelményére szorító büntetés), amelyek között negyedikként tér ki az Isten ostora fenyítő büntetésre.[639] Ezt a büntetést azokra a népekre rója ki Isten, akik nem tartják be Isten törvényeit, és nem veszik figyelembe Isten ítéleteit és parancsait. Istennek ez a büntetése nem arra szolgál, hogy elpusztítsa a népet, hanem hogy megdorgálja, amiért eltért a törvényektől, és a törvényekhez való visszatérésre serkentse. A büntetés eszköze, azaz az ostor több minden is lehet, például pestis, földrengés, tűzvész, belháború vagy olyan nép támadása, mint a török. Luther úgy véli, hogy a pápának éppúgy nincs hatalma megszüntetni a törökök támadása jelentette büntetést, mint ahogy nincs hatalma megszüntetni a pestis, földrengés stb. jelentette büntetést sem. Ugyanakkor az, hogy a pápa célja az Isten büntetése elleni harc, és nem az azokat kiváltó bűnök (az isteni törvények be nem tartása) elleni harc, azt is jelenti Luther szerint, hogy a pápa Isten ellen hadakozik.[640] Ez pedig lehetetlen egy keresztény számára, különösen a kereszténység vallási vezetője számára.

Luthernek ezt a véleményét azzal az elképzeléssel összegezhetjük, amelyet wittenbergi vagy reformátori történelemszemléletnek nevezünk.[641] A wittenbergi történelemszemlélet azokkal a korábbi történelemképekkel állítható szembe, amelyek szerint az emberi történelmet előrevivő erő vagy az Isten által kijelölt „nagy ember” (középkor), vagy a jelentős képességekkel *(virtú)* rendelkező ember (humanizmus). A wittenbergi elképzelés szerint a természet és a társadalom az isteni bölcsesség megnyilvánulásának példája, azaz a természeti és a társadalmi események menetét az isteni erő szabja meg. Alapesetben a társadalmi rendet Isten tartja fenn, mégpedig az ördög közvetlen, némely emberi tevékenység által közvetített tetteivel szemben. Isten így meghiúsítja a társadalom ellen támadók terveit, illetve isteni törvényekkel fegyverzi fel a fejedelmeket és a társadalmat a társadalom megvédésére. Ha viszont a társadalom vétkezik, azaz rendszeresen nem tartja be az isteni törvényeket, akkor Isten maga hozhat romlást a társadalomra, hogy visszatérítse azt az Istennek tetsző életre. Ennek a célnak a megvalósításában Isten felhasználhatja az ördögöt is, így például a törököket.[642] Az ördög vagy a törökök ellen forduló fegyveres harc így azonban kilátástalan, mivel az az isteni szándéknak megfelelően történik.

1526 után jelentősen megváltozott Luther véleménye a törökök elleni háború kérdéséről. Úgy vélte, hogy a törökök lerombolják a keresztény vallást és a világi felsőbbséget, őket pedig mindenekelőtt rablóknak, gyilkosoknak és ördögnek tartotta.[643] Luther számára így, szemben Erasmusszal, nem volt opció a törökök keresztény hitre térítése.

Ugyanakkor fontosnak vélte, hogy a kereszténynek meg kell bánniuk bűneiket, meg kell reformálniuk életüket, és kérniük kell Istent, hogy vezesse őket győzelemre. Ezzel a keresztények „kiveszik Isten kezéből a büntető pálcát”, és így csak a törökökkel kell

megküzdeniük, Istennel nem.[644] Ellenkező esetben is szembe lehet szállni a törökkel, akkor azonban vállalni kell annak a kockázatát, hogy a döntés kizárólag Istené lesz, miközben a megbánással ezt a döntést lehetséges valamennyire befolyásolni. Ezzel Luther azt is elfogadta, hogy lehet a törökök ellen igazságos háborút vívni.

A török elleni igazságos háborút legitim autoritásként a császárnak kell vezetnie. A pápa és az egyház erre a feladatra Luther szerint nem alkalmas, hiszen nekik a lelki élettel kell foglalkozniuk, és nem a fegyverforgatással. Ehhez hasonlóan a császárnak sem azért kell vezetnie a törökök elleni háborút, mert ő lenne a „kereszténység vezetője" vagy az „egyház védelmezője". A keresztény hit maga a szikla, „mely ördögnél, halálnál és minden hatalomnál erősebb, és isteni erő",[645] amelyet nem védelmezhet halandó erő.

A császár igazságos oka a törökök elleni háborúra az Isten által kinevezett uralkodóként a saját alattvalóinak és országának a védelme. Ezen túl a császári (helyes) szándék nem irányulhat a megbecsülés és a dicsőség keresésére, a gazdagságra, a javak szerzésére, vagy nem alapulhat haragon vagy bosszúszomjon. Ez utóbbi indokok és motivációk ugyanis önérdekűek, amelyek ellentétesek a keresztény uralkodó feladataival.[646]

Összefoglalásul érdemes összevetni Erasmus és Luther elképzelését a háború igazolhatóságáról. Először is, Erasmus alapvetően a támadó háborúkkal foglalkozott, Luther azonban a védekező háborúkkal, amelyeket Erasmus alapvetően igazolhatónak tartott. Erasmus a keresztények elleni támadó háború okát nem ismerte el igazságosnak. Elfogadta ugyanakkor, hogy bizonyos helyzetekben mégis lehetséges a „nagyobb rossz" elkerülése végett, a „kisebb rossz" gyanánt igazolt háborút vívni. Ekkor azonban teljesülnie kell a korlátozott legitim autoritás, a deklaráció és az általános arányosság szabályainak. A helyes szándék szabálya Erasmus számára kitüntetett helyet foglalt el, amennyiben meghatározza azt a keresztényi békevíziót, amilyen állapotokat a földön meg kell valósítani, elsősorban a háborút megfontoló fejedelemnek. Luther ezzel szemben elméletét a kétkormányzat-tanra építette. Ennek következményeként csak a védekező, az alattvalókat és az országot védő háború lehet igazságos, amennyiben azt legitim autoritásként a fejedelem vezeti, aki megfontolta, hogy a háború arányos lesz-e. Végül, a török háború kérdésében Erasmus utolsó lehetőségként, ha nem sikerül a példával vagy meggyőzéssel való térítés, támogatta a fegyverrel való térítést is. A törököket ugyanis olyan embereknek tartotta, akik képesek befogadni a keresztény tanokat. Luther ezzel szemben a törököket természetük szerint rablóknak és gyilkosoknak tartotta, akik csak az isteni büntető terv miatt voltak képesek győzedelmeskedni a kereszténye yeken. Így, amennyiben a keresztények megbánják bűneiket, és megjavulnak, sikerrel folytathatnak háborút a törökkel szemben. Ez a háború azonban csak védekező jellegű lehet.

Kálvin és a reformátusok a háború igazolásáról

A kálvinizmussal a reformációs háborús ideológiák Erasmus és Luther után elérték fejlődésük szélsőséges értékét, amivel a háborúk igazolásának a módja bizonyos értelemben vissza is kanyarodott a középkori szent háborús ideológiához. A kálvinista szent háborús gondolkodás természetesen nem volt hatástalan a lutheránus és a katolikus gondolkodókra sem, akik átvették a radikális gondolatokat. Így, amíg a középkorban a szent háborús ideológiát a kiátkozottak, a pogányok, a hitetlenek és az eretnek közösségek ellen alkalmazták, addig a kora újkorban a katolikusok és a protestánsok viseltek vallási színezetű polgárháborút Európa több államában (Franciaország, Németország, Anglia, Magyarország). Ekkor zajlott a korszak világháborújának nevezett harmincéves háború is (1618–1648), amelyben Európa vezető államai többek között a keresztény valláson belül keletkezett szakadások mentén álltak szemben egymással.

A református háborús ideológiát Kálvin János (1509–1564) és olyan más református gondolkodók, mint Heinrich Bullinger (1504–1575), John Knox (1505–1572), Alexander Leigthon (1570–1649) és William Gouge (1575–1653), nézeteire alapozva foglalom össze. A református gondolkodók kiterjesztették, és karakteresebben fogalmazták meg azokat a tanokat, amelyeket Kálvin már megalapozott, és részben vagy óvatosan elfogadott. A református háborús ideológia megfogalmazásában így többek között Kálvinnak *A keresztyén vallás rendszere (Institutio)* (1536) című munkájából a II. könyv XXI–XXIV. fejezetére *(Az örök elválasztásról)* és a IV. könyv XX. fejezetére *(A polgári kormányzatról)* lehet támaszkodni, illetve Bullingernek a *The Decades* (Évtizedek) (1548–1551) háborúról szóló kilencedik prédikációjára, Knox *The Letter to the Commonality* (Levél a köznéphez) (1558) című munkájára, Leightonnak a *Speculum Belli Sacri: or the Looking-glass of the Holy War* (A Szent Háború Tükre) (1624) című munkájára és Gouge-nak a *Gods Three Arrows: Plague, Famine, Sword* (Isten három nyila: pestis, éhezés, háború) (1631) című munkájára.

Amíg Luther talán legfontosabb, a háborús ideológiájára is jelentős hatással lévő politikaelméleti gondolata a két kormányzatról szóló tan volt, addig Kálvin legfontosabb ilyen jellegű gondolata az eleve elrendelés felelevenített elmélete volt. Kálvin szerint: „Eleve elrendelésnek pedig az Isten azon örök elhatározását nevezzük, amellyel önmagában elvégezte azt, hogy akarata szerint mi történjék minden egyes emberrel. Isten ugyanis nem egyforma állapotra teremt mindenkit, hanem némelyeket az örök életre, másokat pedig az örök kárhozatra rendelt már a kezdettől fogva.”[647] Másként fogalmazva, Kálvin szerint az ember boldogsága, üdvössége és örök élete attól függ, hogy Isten kiválasztotta-e a boldogságra, az üdvösségre és az örök életre,[648] és nem attól, hogy milyen külsődleges, rituális tevékenységet hajt végre (a katolikusoknak tulajdonított álláspont), vagy hogy önszántából mit hisz (Luther álláspontja).

Az eleve elrendelésnek Kálvin két fokát különbözteti meg. Első fokon az eleve elrendelés népekre vonatkozik, ez az általános elhívás, a második fokon azonban

egyénekre, ez pedig a különleges elhívás:

> „Mindenki szemei előtt van itt az elkülönítés: Ábrahám személyében mint valami száraz törzsben egy nép választatik ki különösképen a többiek elvetésével anélkül, hogy az ok ismeretes volna előttünk […]
>
> De térjünk át az eleve elrendelésnek második fokára, vagyis arra, melyben Istennek egyes személyekre irányuló különös kegyelme látható: mivel Isten Ábrahámnak ugyanazon nemzetségéből némelyeket elvetett, másokat pedig egyházában kegyelmesen megtartott fiai között."[649]

Az ember a kiválasztást közvetlenül nem tudja bebizonyítani, azonban közvetett bizonyítékok iránymutatók lehetnek. Így „Isten elhívása", a „megigazulás" vagy „Krisztus nevének ismerete, az Ő egyházába való befogadás", illetve a mindennapi élet istenes életvitelével együtt járó sikeresség[650] az örök életre való kiválasztottság jele. „Isten nevének nem ismerete" vagy „Isten Lelkének megszenteléséből való kizárás", azaz a református hittételek nem ismerete, illetve tagadása pedig az örök halálra való kiválasztottságé.[651]

Az elválasztás nem születéstől fogva érvényesül, hanem aszerint, ahogy Isten az embereket a tetszése szerint a kegyelmében részesíti, azaz amikortól jön az egyházi tagság, az elhivatott életvitel és a világi sikerek. Isten kegyelme azonban addig is védi a jövőbeli kiválasztottakat a haláltól.[652] Ha valaki bűnös életet él, de megtér, bűnbánatot gyakorol, és engedelmes lesz, akkor Isten kegyelme meg fog látszani rajta. Ez nem azt jelenti, hogy ez az ember korábban az örök halálra volt kiválasztva, majd élete megváltoztatásával Isten átsorolta az örök életre kiválasztottak közé. Azt jelenti, hogy ő már korábban is az örök életre volt kiválasztva, azonban a kiválasztás az ő esetében – Isten szándékainak megfelelően – még nem érvényesült.[653] Isten akaratától így nemcsak a kiválasztás ténye függ, hanem az is, hogy ez a tény mikor aktualizálódik az egyes embereknél.

Istennek az eleve elrendelés egyik fokára sincs különös oka, hanem csupán szeretete és szabadsága eredményezi az „ingyen és ezért egyenlőtlen kegyelmet". Az isteni elrendelésnek így nincs köze ahhoz, hogy az ember megérdemli-e az örök életet vagy az örök halált. Az isteni választás azonban Isten természetéből fakadóan igazságos és nem a megítélt személy tettei alapján.[654] Isten természetéből fakadóan pedig azért igazságos, mert Isten természete szerint ítélkező lény.[655] Isten ítélete alapján az örök halálra kiválasztottak gonoszok, ezért „Isten előtt […] gyűlöletesek". Ide tartoznak a „megvetettek",[656] a „gonoszak",[657] a „bűnösök",[658] „az élet gyalázatára és a halál veszedelmére teremtettek",[659] és „a nyakasak"[660] is. Az örök életre kiválasztottak a „kegyesek", a „választottak",[661] „Isten fiai és családjának tagjai"[662] és az „engedelmesek".[663]

A kétféle kiválasztás eredményeként létrejött kétféle embercsoport miatt Kálvin is úgy véli, hasonlóan Lutherhez, hogy a kormányzás is kétféle: az egyik az emberi belsőben, a lélekben székel, a másik a polgári kormányzat, amely a külső erkölcsi rendre

vonatkozik.[664] Mivel azonban Kálvin és Luther másként fogja fel a lelki kormányzást, másként határozzák meg a polgári kormányzás tartalmát és kereteit is.

Luther szerint a lelki kormányzás fontos összetevője, hogy mindenki az istenhite és a krisztusi parancsolatokban való hite, és nem a cselekedetei által juthat el az üdvösséghez. Amennyiben csak ilyen, igaz keresztény emberek élnének, akkor a polgári kormányzásra nem is lenne szükség. Az emberek egy része azonban nem igaz keresztény, ezért a keresztényi életforma viteléhez szüksége van a világi törvényekre és az azokat betartató polgári kormányzatra.[665]

Kálvin ennél valamelyest radikálisabban fogalmaz:

> „Amint azonban fentebb intettük az olvasót, hogy az uralkodásnak ama [polgári] fajtája különbözik Krisztus lelki és belső országától, úgy azt is tudnunk kell, hogy azzal egyáltalán nem ellenkezik. Mert amaz [belső kormányzás] a mennyei királyságnak bizonyos alapjait rakja le bennünk már most a földön…. Ellenben ennek [a polgári kormányzásnak] az a rendeltetése, hogy míg az emberek között élünk, Istennek külső tiszteletét ápolja és védelmezze, a kegyességnek igazi tudományát és egyháznak állapotját oltalmazza, életünket az emberi társasághoz szabja, erkölcseinket a polgári jó rendhez idomítsa, minket egymás közt megbékéltessen, a közös békét és nyugalmat táplálja. […]
>
> [A polgári kormányzásnak] nemcsak az a célja […], hogy az emberek éljenek, egyenek, igyanak, tápláltassanak […], hanem az is, hogy bálványimádás, Isten nevének káromlása, az ő igazsága elleni gyalázkodások és egyéb vallási botrányok nyilvánosan fel ne merüljenek […]”.[666]

Úgy vélem, hogy Kálvin legalább két tekintetben eltér Luthertől, ami által radikálisabban fogalmazza meg a polgári kormányzat feladatát. A polgári kormányzattal szemben támasztott elvárásokat tételszerűen sorolja fel, és nem általános törvényt szab számára, mint Luther; illetve a tételes felsorolásban a vallásos jellegű külső viselkedés szabályai és annak intézményrendszere nagy teret és jelentőséget kap. Kálvin, Lutherrel szemben, alapvetően hajlamos volt a *Bibliá*t úgy kezelni, mint a helyes életvitel Isten által kinyilatkoztatott katalógusát, amely által Isten gondviselése minden egyes ember minden egyes cselekedetére kiterjed.[667] Ezzel összességében jelentősen közelíti egymáshoz a két kormányzást, mégpedig a polgári kormányzat lelki kormányzatnak való alárendelése tendenciájával, bár nem azonosítja a kettőt.

A polgári kormányzatot vezető kegyes fejedelem hatalma Istentől van, aki rábízta azt a feladatot, hogy tisztében neki szolgáljon.[668] Ilyen szolgálat az, hogy elsősorban a vallásosságra fordítanak gondot, és ennek keretében – igazságos okként – az istenfélők nyomorgattatásáért – Isten parancsára – bosszút állnak. A bosszú lehet a saját ország védelmében a támadó megbüntetése vagy az erőszakkal elnyomottak támogatása az országon kívül.[669]

Heinrich Bullinger ennél világosabban és határozottabban fogalmaz. Szerinte ugyanis a fejedelemnek kétféle igazságos oka és kötelessége van háborúba szállni. Az egyik az igaz vallásnak, Isten törvényeinek és a fejedelem országának a védelme. A fejedelem így igazságosan háborúba szállhat azok ellen, akik „nem téríthetők meg”, különösen pedig a bálványimádók ellen. Ezek a háborúk a vallásháborúk, és Bullinger határozottan

kijelenti, hogy tévednek azok, akik szerint a vallás védelmében nem lehet igazságosan háborúzni. A másik igazságos ok a háború indítására a barbár népek ki nem provokált támadása ellen való védekezés.[670]

A 17. században, az éppen zajló vallásháborúk hatására William Gouge már nemcsak radikálisabban, hanem jóval részletesebben határozta meg a Kálvin által felvetett és Bullinger által körvonalazott kálvinista (puritán) elképzelését az igazságos okokról. Gouge háromféle igazságos okát különbözteti meg a háborúnak: az Isten által parancsolt háborúkat, amelyek a leginkább tekinthetők igazságosnak; a saját vagy szövetséges közösséget/államot a külső vagy belső ellenségtől védő háborúkat; illetve a támadó háborúkat. A támadó háborúk célozhatják az igaz és tiszta vallás fenntartását, az elvett javak visszaszerzését, a bosszút a közösség ellen korábban elkövetett rosszért, lázadás leverését, illetve megelőző jelleggel az ellenség megfosztását stratégiai előnyétől vagy az ellenség hatalma növekedésének meggátlását.[671]

Természetesen a kegyes fejedelemnek figyelmet kell fordítania az általános arányosságra, azaz arra, hogy a háborúra csak utolsó lehetőségként gondoljon, és ezért annak megindítása előtt kísérelje meg a konfliktust egyéb módszerekkel rendezni. Ha azonban mégis háborúba kell szállnia, akkor figyeljen a konkrét arányosságra is, azaz arra, hogy a túlzott szigorral végrehajtott büntetéssel nehogy „inkább sebezzen, mintsem gyógyítson", azonban arra is, hogy a kevés szigorral, engedékenységgel végrehajtott büntetésével nehogy több kárt okozzon, mint jót. A fejedelemnek természetesen gondot kell arra is fordítania, hogy hadviselési szándékát ne egyéni hajlama vezesse, hanem a „közérzület", azaz hogy ebben az értelemben helyes szándékkal viseljen hadat.[672]

A háború indításának jogával – a legitim autoritással – rendelkező személyek körét illetően, illetve a háború indítását követő igazságos hadviselést illetően Kálvin és más református gondolkodók véleménye eltér. A legitim autoritással Kálvin szerint alapvetően a kegyes fejedelem rendelkezik. Abban az esetben, ha a fejedelem mégis önös szándékát és egyéni hajlamait helyezi előtérbe, akkor ezzel hibázik, amikor is nem csak az emberek ellen követ el igazságtalanságot, hanem Isten ellen is.[673] Isten a bűnös fejedelemmel szemben „az ő szolgái közül támaszt nyilvános bosszúállókat és parancsolatával látja el őket, hogy megtorlást vegyenek a bünös uralkodásért és hogy igazságtalan módon elnyomott népet a nyomorult balsorsból kiemeljék, majd pedig a más terveket szövő és mást tervező embereknek dühét fordítja rájuk".[674] A fejedelem alattvalóinak általában véve mindenkor engedelmeskedni és tűrni kell, és a fejedelem igazságtalanságai közepette is arra kell gondolniuk, hogy vajon ők maguk mit vétkeztek Isten ellenében, aki ily módon bünteti őket, mivel minden fejedelem Isten akaratából viseli a méltóságát. Ez azonban csak a közemberekre vonatkozik, azaz ők nem lehetnek „nyilvános bosszúállók". Az ország más felsőbbségei – az ország más vezetői – azonban „a királyok önkényének korlátozására vannak felállítva", és nekik ezért kötelességszerűen közbe kell lépniük az önkényes fejedelemmel szemben.[675] Kálvin

szerint más felsőbbségek így bizonyos helyzetekben, a fejedelem igazságtalan cselekvései közepette, rendelkezhetnek a legitim autoritással.

A későbbi református szerzők, mint John Knox, jelentősen kiterjesztették Kálvin álláspontját. A kontinentális reformátorok a fejedelemmel szemben való ellenállás lehetőségét és vezetőjét valamilyen kisebb-nagyobb felsőbbségben látták. A skót származású Knox szerint ezzel szemben a felsőbbség mellett a közembereknek is kötelességük, hogy saját maguk állítsanak vallási tanítókat maguknak, amennyiben a vallási vezetőik arra nem alkalmasak (mert nem a Szentírás szerint tanítanak), és védjék is meg őket a polgári kormányzattal szemben.[676] Knox ezzel kiterjeszti a legitim autoritást a fejedelemről és más felsőbbségekről a közemberekre.

A többi *ad bellum* szabály közül némelyiket említi egyik-másik kálvinista szerző, mint a deklarációt és azzal összefüggésben a jóvátétel kérését, illetve az utolsó lehetőség szabályát,[677] azonban nem ezek a szabályok kapják a főszerepet a kálvinista elméletben.

Ami az *in bello* szabályokat illeti, Kálvin csak a diszkrimináció szabályával foglalkozik részletesebben. A diszkrimináció problémáját a Mózes ötödik könyvében[678] megjelenő ószövetségi hadviselési szabályokhoz írt kommentárjában tárgyalja, és úgy fogalmaz, hogy azok „nagyon távol állnak a tökéletestől". A biblikus hely ugyanis azt írja elő, hogy egy város ostroma előtt megadásra kell felszólítani a várost védőket, és amennyiben azok hajlanak a megadásra, akkor adót kell kiróni rájuk, és mindenkit meg kell kímélni. Abban az esetben, ha a város nem adja meg magát, ám végül a zsidók elfoglalják azt, akkor minden férfit meg kell ölni, és minden nőt, gyereket és állatot hadizsákmánynak kell tekinteni (egyedül a gyümölcstermő fákat kell megkímélni). A biblikus hely szerint a szabálynak az a célja és igazolása, hogy a város lakói ne tanítsák meg a zsidókat „mindenféle utálatosságaik szerint cselekedni", és hogy ezáltal a zsidók ne vétkezzenek az Úr ellen. Kálvin ezzel nem ért egyet, és véli, hogy alapvetően azok támadhatók, akik fegyverrel a kézben hajlandók vállalni a harcot. Mindenki más, legyen nő vagy gyerek, vagy olyan férfi, aki eldobta a fegyverét, nem harcolónak minősül, és így nem lehet célpontja a támadásnak.[679] Kálvin ezzel a ma is elfogadott különbségtétel mellett tört lándzsát, amely szerint csak az támadható, aki materiális veszélyt jelent, mindenki más immunitásban részesül.

Kálvin álláspontjával szemben Bullinger, ugyanazt a biblikus helyet tárgyalva, már úgy véli: „A háború törvényeit felsorolja a Deuteronomium 20. fejezete. Ezek a szabályok egyszerre előnyösek és szükségszerűek, és annyira nyilvánvalóak, hogy nincs szükség a bemutatásukra."[680] Bullinger ezzel nagyot lép abba az irányba, hogy teljesen felfüggessze a diszkriminációs szabályt, hiszen az ellenség ellenállása esetében az erőszak indiszkriminatív alkalmazását fogadja el szabálynak.

Bullinger az *in bello* szabályokkal párhuzamosan fontosnak tartja a *ius ante bellum*ot is, azaz a hadseregszervezés és a háborúra való felkészülés szabályait. Ilyen

szabályoknak legutóbb az istenítéleti ideológiában volt szerepük, mint amelyeknek segítségével befolyásolni lehet Istennek a háború végkimenetelét illető döntését.

Ezzel összefüggésben Bullinger úgy véli, hogy a háborúban részt vevő katonáknak „keresztény katonáknak" kell lenniük, és ehhez megfelelően kell őket kiképezni. Először is, minden katonai táborban és helyőrségben a központi helyet a vallás és a papok számára kell biztosítani, akik az igaz vallás szolgálóiként csatlakoznak és szolgálnak a háborúban. Másodszor, a katonai táborokban és helyőrségekben világos szabályokat kell érvénybe léptetni azzal a céllal, hogy a katonák őszintén, igazságosan és helyesen, illetve rendben és fegyelemben éljenek. Végül, a katonák kiképzésében fontos szerepet kell kapnia annak az ideológiának, hogy az általuk vívott háború isteni, igazságos, szent, hősies, bölcs és szerencsés háború. Ezeken a szabályokon túl a „keresztény katonák" kiképzésében és a hadsereg szerevezésénél figyelemmel kell lenni arra, hogy olyan tapasztalt és hithű embereket fogadjanak fel, akik alkalmasak a fenti szabályok követésére, illetve amennyiben nincs más lehetőség, akkor a tábori életet fel kell használni a térítésre is. A táborban a katonák számára nem szabad időt hagyni a lustálkodásra, hanem mindig foglalkoztatni kell őket. Ezáltal fegyelmezetté, keménnyé és könyörületessé kell őket tenni, ahogyan éppen a helyzet megköveteli, de nem könyörtelenné és kegyetlenné.[681]

A kálvinista *ius in bello* és *ius ante bellum* fejlődésének az utolsó állomását az olyan puritán szerzők képviselik, mint Alexander Leighton. Leighton külön foglalkozott azokkal a személyekkel, akik valamelyik oldalon szerepet kaphatnak a háborúban; azzal, hogy miként kell felkészülni a háborúra; illetve azzal, hogy miként kell vívni a háborút.

Leighton szerint a háborúban az harcolhat, aki rendelkezik legitim autoritással. Nála ez nem csupán a háború indítására felhatalmazott személyt jelenti, hanem a polgári felsőbbséget és azokat is, akik felhatalmazással az ő hatalmát gyakorolják. Utóbbiak a tisztek és a katonák. A katonáknak a felhatalmazáson túl rendelkezniük kell morális erényekkel (bátorsággal, mértékletességgel, gyakorlati bölcsességgel, igazságossággal) és teológiai erényekkel (hittel, reménnyel, jó szándékkal, amelyek együtt az istenfélelem erényét alkotják), illetve katonai kiképzéssel és fegyelmezettséggel. A morális és teológiai erényekkel felvértezve jó emberek lesznek, a kiképzés és a fegyelmezettség pedig jó katonává teszi őket.[682]

A háborúban harcolók ellensége lehet belső vagy külső ellenség is, így a bálványimádók (eretnekek) vagy a hitetlenek (törökök), azonban a legfontosabb ellenségek a pápisták, azaz az Antikrisztusnak tekintett katolikusok.[683] A kálvinisták így más keresztényekkel szemben is lehetővé teszik az igazságos háború viselését. Ezt a kiterjesztést azokkal a biblikus helyekkel alapozzák meg, ahol Isten segített a judeai zsidóknak legyőzni az izraeli zsidókat, vagy ahol a zsidó törzsek egy szintén zsidó törzs ellen, Benjamin leszármazottai ellen viseltek háborút Isten támogatásával,[684] illetve ahol

Mózes Lévi fiainak a segítségével lemészárolta a bálványimádókat a zsidók táborában.[685]

Leighton szerint a háborúra készülnie kell a polgári felsőbbségnek és a katonáknak is. A felsőbbség felkészülése a nagy stratégiai terv elkészítését jelenti, és magába foglalja a katonák kiképzését, a hadsereg felállítását, illetve a pénz és a hadianyag előteremtését.[686] Ezek közül a katonák felkészítése a legfontosabb Leighton számára, amellyel külön is foglalkozik.

A katonák felkészítése a katonai kiképzésen túl magába foglalja a fegyelmezettség elsajátíttatását. Leigthon szerint a fegyelmezettség olyan a katonáknak és a hadseregnek, mint a lélek a testnek: „Mivel a test a lélek nélkül csak üres váz, mint ahogy egy portré sem isteni igazán […] Így a szent hadban is csak az értelmes lelken alapuló fegyelmezettség teszi szervezetté a testet."[687] A fegyelmezettség nélkül a katonai tábori élet felbomlik, és a gonosz hatása érvényesül. Ezt elkerülendő kell a katonákat fegyelmezetté tenni.

A fegyelmezettség a katonáknak a tiszteknek való engedelmeskedésén túl magába foglalja az istenfélelmet és a kegyességet a katonák részéről, illetve ennek a szigorúbb betartását – azaz példamutatást – a tisztektől. A kegyesség által a katonák abba a megfelelő lelkiállapotba kerülnek, amellyel egyszerre lehet biztosítani, hogy a katonák igazságosok legyenek, amikor arra van szükség, illetve hogy kegyelmet gyakoroljanak, amikor arra. A fegyelmezettség erényének a megszerzéséhez természetesen megfelelően kell kiválasztani a tiszteket, illetve gyakoroltatni kell a katonákat,[688] és speciális tanácsadókat is igénybe kell venni.

Ami a tanácsadókat illeti, Leighton szerint alapvetően Isten szolgáinak a tanácsaira van szükség. Mivel a kálvinisták számára a *Szentírás* (azaz Isten szavai és bölcsessége) az életvezetés elsődleges útmutatója, ezért a háborúzás szabályait is a *Szentírás*ból kell megismerni. A *Szentírás* ugyan tételes útmutatást nem ad a háborúzásra, azonban megtalálható benne a minden tudományt magába foglaló rendszer. Ennek az elképzelésnek két következménye van: egyrészt Isten szolgáira fontos szerep hárul a katonák háborús felkészítésében, amely a fegyelmezettség által magába foglalt kegyesség gondozását jelenti, illetve fontos szerepük van a katonavezetői döntések meghozatalában is.[689]

Ezek a döntések azonban nem valódi taktikai és stratégiai döntések, hanem a vallásos élettel kapcsolatosak, mivel a *Szentírás* szerint Isten maga is részt vesz a csatában a választott népe oldalán. Leighton és Gouge is hangsúlyozza, hogy Isten nem csupán a gondviselés általános értelmében van jelen a csatában, hanem „ténylegesen" és „láthatóan" mint a népe Hadnagya, maga is Harcos, aki biztosítja a győzelmet a harcosai számára. Azok a katonák, akik Isten oldalán harcolnak, a „megistenült" harcosok, akik számára a győzelem alapvetően nem a katonai cél elérése, hanem

a csatában a hitük (istenfélelmük) bizonyításával az isteni áldás és megváltás elnyerése. Ezek a katonák a mártírok.[690]

A vallási fegyelmezettségnek a hadseregbe és a katonai táborba való bevitele, illetve a csatának és a harcnak ez a felfogása a háborúban való aktív részvételt a vallásos életvitel potenciális területeként határozta meg. A 17. századi kálvinista szerzők úgy gondolkodtak a katonákról mint „keresztény katonákról", „szentekről" vagy „isteni harcosokról". Ez azonban csak a saját katonákra volt igaz, az ellenséget, azaz a pápista katonákat éppen ellenkezőleg, Sátánként, istentelen harcosokként ideologizálták meg. Volt is olyan puritán szerző, aki levonta ebből a magát adó következtetést, hogy az ellenség katonáival való harcban semmiféle korlátozást nem szükséges tenni, hanem velük könyörület és kegyelem nélkül kell harcolni.[691]

Összegzésként, a kálvinista háborús ideológiáról az mondható, hogy az eddig tárgyalt ideológiák közül a legszélsőségesebb, amely az igazságos háború elméletének a korszakban divatos, szekularizált változata helyett szent háborús ideológiát fogalmazott meg. A háborúindítás tekintetében igazságos célként Isten parancsa és a vallás védelme fokról fokra került előtérbe a lutheránus közösségvédelmi célokkal szemben. A háborúviselés szabályait illetően pedig a kálvinista szerzők végül eljutottak a szabályok teljes felfüggesztéséhez. A kálvinista háborús ideológia a szent háborús ideológiához való visszatérése ellenére egy tekintetben mégis előremutató ideológiának tekinthető. A háborúindítás és háborúviselés szabályai mellett ugyanis kitért a háborúra való felkészülés szabályaira is. Ezzel az igazságos háború elméletének hagyományos *ius ad bellum* és *ius in bello* alapkategóriái mellett újabb kategóriát fogalmazott meg, és dolgozott ki.

A magyar reformátorok háborús ideológiái: Magyari, Károli, Bornemisza és Tolnai

A középkori Magyar Királyság területére a törökkel folytatott harcok következményeképpen könnyen utat találtak a reformátorok elméletei. Ezek az elméletek azonban nem tisztán jelentek meg a magyar képviselők változataiban, hanem keverve egymással. Így Magyari István (1565–1605) főként Erasmus tanait közvetítette, azonban Luther elképzelései felismerhetők a munkájában. Károli Gáspár (1529–1591) és Bornemisza Péter (1535–1584) Luther álláspontját képviselte, ám Bornemiszánál már a kálvinizmus is kap valamilyen teret. Tolnai Mihály (1640–?) pedig a kálvinizmus híve volt. Az elméletük egészét tekintve azonban lehetséges ezeket a magyar szerzőket erazmista, lutheránus vagy kálvinista szerzőkként tárgyalni.

Erazmista háborús ideológia Magyari Istvánnál

Magyari István, Nádasdy Ferenc (1555–1604) Dunán inneni főkapitány sárvári udvari lelkésze, majd sárvári esperes volt. *Az országokban való sok romlásoknak okairól* (1602) című munkájában foglalkozott a háború igazolásának a problémájával.[692]

A könyv azt a kisebb részben Erasmus, és főként Luther által felelevenített gondolatot állítja a középpontba, hogy a törökök támadása és sikerei nem a véletlen művei, hanem Isten büntetése a kereszténységre, a keresztények bűnei miatt. Magyari a bűnöket a reformációt megelőző katolikus életvitelnek tulajdonítja, többek között a bálványimádásnak. A bálványimádás példáit Magyari hosszasan sorolja. Idetartozik például az öntött és faragott képek imádata, a remeteség és az apácaság, a speciális misék, a papi öltözetek, a kispapság vagy a hivalkodó templomi berendezések.[693] Magyarinak azonban van megoldása az ország romlására. A megoldás ismertetése található meg a könyv negyedik fejezetének nagy részében, azaz a bálványimádással való felhagyás, a szent házasság megtartása, a béke megtartása és a vitézség kiművelése.[694] Ezekből alább Magyari békével kapcsolatos álláspontját mutatom be.[695]

Magyari alapvetően Erasmus követőjének mondható. Kimondottan hivatkozik is rá, illetve munkájának a vonatkozó részét is nagyon hasonlóan építette fel, mint Erasmus *A béke panasza* című munkáját. A sok hasonlóság mellett azonban eltérések is fellelhetők a két háborús igazoláselmélet között, amelyek Luther hatását mutatják a magyar szerző munkáján.

Magyari korának hadviselési gyakorlatában az önérdek érvényesítésére való törekvést véli felfedezni, amely így nem a közösség javának a védelmét célozza. A közösség java elsősorban a békében segíthető elő, amikor „zöldellenek és virágoznak minden rendek, az törvények, tisztességes deáki tudomány és kézi mesterségek".[696] Magyari így alapvetően a béke hívének mondható, a háborúról pedig Erasmushoz hasonlóan alapvetően elítélő véleménye van. Így fogalmaz a háborút illetően: „Vaj ki drágalátos az békeség. Bódog város az, mely ennek szeretője."[697] „És bizonyára, ha valami vagyon ez világon, mellyet mindenképpen futni kell, eltávosztatni és gyűlölni, az had az, az mint Erasmus mondgya, melynél semmi nincs iszonyúbb, nyomorultabb, veszedelmesb, és közönséges pusztulást és romlást hozóbb."[698]

A háború negatív hatásainak okát, ismét csak Erasmushoz hasonlóan, kétféleképpen igyekszik kimutatni, az ember lényegére, illetve a háború által előidézett károkra hivatkozva. Az első érve az, hogy az embert lényege szerint társaságra teremtette az Úr. Erre utal az, hogy az embernek, az állatokkal szemben, természetes fegyverei sincsenek. Az ember meztelen, fegyvertelen, és így tehetetlen is, hacsak mástól nem kap segítséget.[699] Magyari ezzel egyetlen gondolatmenetben fogalmazza meg Erasmusnak az ember kétféle lényegét érintő két gondolatmenetét. Ami a háború által okozott károkat illeti, Magyari megjegyzi, hogy a háborúban nem működnek a törvények, azaz megsokasodnak a törvénytelenségek, és alapvetően a pusztulás lesz úrrá az embereken és a javakon is. Ezzel összességében a közösség súlyos kárt szenved, és szegényedik.[700]

Magyari az eddigi világosan erasmista gondolatmeneteket követően a háború igazságos és igazságtalan okainak a tárgyalásába fog bele, amelyben azonban bizonyos

pontokon eltér Erasmustól. Ennek a kérdésnek a felvezetéseként érdemes megnézni a következő, békéről szóló passzust:

> „Az gyönyörűséges és kívánatos békeségnek is felette igen szeretői voltanak mindazok az régiek, valakik országok maradását és nemzetek jovát kívánták, és azért az békességgel ellenkező dolgoktól igen ótalmazták magokat. Ezeknek példájokhoz képest mi is békeségnek és eggyességnek legyünk szeretői és követői, ótalmazván magunkat mindazoktól, valamellyek az békeséget felbontják. Bizonyára pedig csak ott maradhat meg az szép békeség, ahol az igasság uralkodik, mely kinek-kinek az mivel tartozik, azt megadja."[701]

Ez a passzus első pillantásra a korábban idézetthez hasonlóan idealizálja a békét, jobban megnézve azonban összetettebben fogalmaz. Magyari szerint a béke valóban a legjobb dolgok között van, viszont arra is felhívja a figyelmet, hogy a békét időnként meg is kell védeni. Például akkor, amikor a békével nem jár együtt az igazságosság, azaz annak a megadása, ami jár. Magyari ezzel a kritériummal – Erasmusszal szemben – önmagában is jó célt állít a háború elé, és elköteleződik az igazságos háború elmélete mellett.

Ebben a szellemben nyilatkozik a háború „méltó" vagy „szükséges okairól" is. Pontosabban, Magyari azokat az eseteket sorolja fel, amikor lenne igazságos oka a háborúnak, azonban a fejedelem nem él azzal. Két ilyen eset van, az egyik az, amikor a hadak „az Jézus Krisztusban való hütnek ótalmazásáért nem lesznek", a másik pedig az, amikor a hadak „az pusztítók ellen hazánk ótalmáért, vagy az szomszéd nemzetségnek, kinek ótalommal tartozunk, utolsó szükségében való segítségért nem vétettetnek fel".[702] Leegyszerűsítve Magyari meghatározását, minden olyan ok igazságtalan, amely nem a kereszténység védelmét, az ország védelmét vagy a szomszéd ország védelmét szolgálja. Ebből adódnak az igazságos okok: a kereszténység, az ország és a szomszéd ország védelme. Magyari ebben a kérdésben tehát eltér Erasmustól, hiszen az okok közül hiányzik a támadó jellegű, térítő háború, amelyet Erasmus utolsó lehetőségként elfogadott.

Ennek az lehet az oka, hogy amíg Erasmus a 16. század elején, első felében írt, amikor a törökök még csak épphogy elfoglalták a Magyar Királyság egy részét, addig Magyari már a 16. század végén írt, a tizenöt éves háború alatt. Ennek a háborúnak a célja a török támadások elleni védekezés, illetve a háború oka részben a mindkét oldalon egyaránt megtalálható határ menti hadakozás eszkalálódása volt. A török visszaszorítása, megtérítése ekkor egyáltalán nem volt realitás.

Az igazságos ok fennállását, hogy aktuálisan fennáll-e, vagy sem, Magyari szerint a fejedelem tiszte megfontolni, azaz a fejedelem rendelkezik legitim autoritással a háborúba szállás kérdésében. A fejedelemnek azonban a népet kell képviselnie. Magyari a reformációval előtérbe kerülő *Ószövetség* alapján a zsidó néphez hasonlítja a magyar népet, amelyet Isten ahhoz hasonlóan választott ki és büntet (a katolikus bálványimádás miatt a török veszedelemmel). A büntetés célja a visszatérítés a hit helyes útjára (azaz a bálványimádás feladása).[703] Ugyanakkor fontosnak tartja a múltbeli

pogány és a keresztény fejedelmek példáját is hangsúlyozni,[704] ám megjegyzi, hogy a nép nem köteles követni a fejedelemnek azt a parancsát, amely ellenkezik az isteni rendelésekkel.[705]

Amennyiben egy fejedelemnek igazságos oka van háborúba szállni, azaz védekezni, akkor a fejedelemnek meg kell fontolnia a háború vállalásának a következményeit, jelesül, hogy mekkora kárral jár a háború céljának a megvalósítása. Amennyiben az okozandó kárhoz képest a háború célja aránytalanul kevés jóval kecsegtet, akkor a háborút nem szabad vállalni. Az igazságos háború indításának ez a szabálya az arányosság szabálya.[706] Magyari, Erasmustól eltérően, nem tesz különbséget az általában vett arányosság három alesete között, a siker értelmes esélyének szabálya, az utolsó lehetőség szabálya és a konkrét arányosság között.

Amennyiben a háborúnak van igazságos oka és arányos is, akkor fontos, hogy a fejedelem azzal a szándékkal indítsa a háborút, amelyet az igazságos ok meghatároz. Ezzel Magyari tiltja azokat a háborúkat, amelyeket irigységből, kevélységből, gyűlölségből, fölfuvalkodottságból vagy dicsőségért, gazdagságért és birodalomépítés miatt indítanak. Magyari ilyen háborúnak tartja a törökök elleni keresztes háborút is: amikor a „törökök gazdagságát óhajtom, no, hadat indítok ellene, s az hüt dolgát tettetem okának lenni".[707] A helyes szándék ezen szabálya magába foglalja azt a Szent Tamásnál is megtalálható, középkori változatát, miszerint a keresztény katonáknak jó szándékkal, a megváltás szándékával kell harcolniuk a bűnös ellenséggel szemben. A középkori szabály alapvetően a háborúviselés szabálya volt, és azt volt hivatva biztosítani, hogy a keresztények is lehessenek katonák. Magyarinál a helyes szándéknak ez a szabálya új értelmezést kap, nála ugyanis az a háborúindítás szerepel, amely szerint a háború igazságos indításához a fejedelem szándékának meg kell egyeznie az igazságos okkal. A háborúnak ezért hátsó szándékoktól mentesnek kell lennie.

A helyes szándék szabályának másik formáját, amely szerint a háború távolabbi céljaként szükséges valamilyen, a legyőzendő felet is magába foglaló tartósbéke-koncepciót kitűzni, Magyari szintén fontosnak tartja. A számára elfogadható béke azonban annak a korszaknak a békéjét jelenti, amelyet nem jellemez a katolikus („pápista") bálványozás, és amely az Úr közvetlen tiszteletéhez visszatérő „zsidó kereszténység" békéje.[708]

Az *in bello* szabályokról Magyarinak – Erasmushoz hasonlóan – nincs sok mondanivalója, mivel mindketten úgy fogják fel a háborút, mint amely természete szerint súlyos pusztítással jár. Ezzel szemben Magyari kitér a manapság *ius ante bellum*nak nevezett szabályokra. Mielőtt a fejedelem háborúba kezd, szükséges olyan hadsereget szerveznie, amellyel eséllyel veheti fel a harcot az ellenséggel szemben. Ennek a hadseregnek a kiképzésére és felépítésére vonatkozó szabályokat nevezzük *ius ante bellum*nak.

Magyari szerint a hadsereg szervezésénél és kiképzésénél négyféle szabályt kell alkalmazni:

- a mindennapi katonai élet megszervezésére vonatkozó szabályokat (amelyeknek velejárója lesz a sajátos katonai erkölcs kialakulása);
- a vitézi becsület visszaállításának szabályait;
- a mesterséges bátorság elsajátításához szükséges szabályokat (amelyek a speciális katonai erkölcs fontos részét alkotják); illetve
- a katonai és civil kapcsolatok szabályait (amelyekre itt a katonák társadalmi erkölcsének a hiánya, illetve a kialakítandó speciális katonai erkölcs miatt van szükség).

Részleteiben tekintve a hadsereget ezen szabályoknak megfelelően úgy kell létrehozni, hogy az abban szolgáló katonák „jó rendtartással" rendelkezzenek, amely meggátolja a katonákat abban, hogy arra menjenek, amerre akarnak.[709] A katonáknak a rendtartást biztosító táborban kell élniük, hogy kóborlásaikkal, rablásaikkal és pusztításaikkal ne zavarják meg a békét. A táborban a katonáknak meg kell elégedniük a kevés étellel és itallal, és idejüket arra kell fordítaniuk, hogy megtanulják a katonai mesterség fogásait, a fegyelmet (együtt a kettő: a mesterséges bátorságot),[710] a gyorsaságot és a tiszti vezetési képességeket. A tábor fenntartásával nem szabad végletekig megterhelni a civil társadalmat, mert az csak széthúzást szül a civil társadalom és a hadsereg között. A katonákat mindenkor meg kell fizetni, hogy el tudják látni magukat, és el tudják végezni feladataikat. A katonák megfizetése, illetve ennek elmaradása jelzi a katonák megbecsülését, illetve annak hiányát. A vitézi becsület fenntartásának (visszaállításának) fontos kívánalma még, hogy állandó és elegendő számú katonaságot kell kiképezni és fenntartani, és nem csak szükség esetén felvenni minden, adott esetben tudatlan jelentkezőt. Ez utóbbiak ugyanis rossz fényt vetnek a jól kiképzett és megbecsült katonákra is. Ehhez hasonlóan a megbecsülés végett fontos a saját életüket a hazáért kockáztató sebesült és elesett katonákról való gondoskodás.[711]

Magyari háborús igazoláselméletének az összefoglalásaként elmondható, hogy számára főként Erasmus volt a követendő példa, azonban a legitim autoritás speciális értelmezésével, a helyes szándék szabályának kiterjesztésével és a *ius ante bellum* problémájának felismerésével elméletének önálló elemei is vannak. Magyari az igazságos háború elméletének egy formáját alkotta meg, amelynek a sarokpontja a fejedelmi legitim autoritás korlátozása a nép által, a vallás- és az országvédelem mint igazságos ok, a helyes szándék szabályának modern formája, az arányosság és a helyes szándék szabályának a korban bevett szabályai, illetve *ante bellum* szabályok megfogalmazása.

Lutheránus háborús ideológia Károli Gáspárnál és Bornemisza Péternél

Magyari István elképzelésében a háború igazolásáról már megtalálhatók a lutheránus igazságos háborúelmélet egyes jegyei. Ugyanakkor Magyari elméletén még alapvetően Erasmus hatása érezhető. Károli Gáspár és Bornemisza Péter azonban már egyértelműen a lutheránus elmélet hatása alatt állt. Károli Luthernek a törökkel szemben 1525 előtti elképzelését adja vissza magyar sajátosságokkal, Bornemisza pedig, nagy vonalakban, a lutheri védekező igazságos háború elméletét. Közös pont kettejük gondolkodásában, hogy egyaránt fontosnak tartják, a keresztény alattvalók engedelmeskedjenek a hithű királynak vagy fejedelemnek. Ez Luther kétkormányzat-elméletének az egyik velejárója.

Károli Gáspár *Két könyv minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséjeknek okairul* (1563) című munkájában foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy mi is az oka Magyarország török általi romlásának, illetve hogy mi a teendő a romlás elhárítása érdekében.[712]

Károli az első problémát illetően három elképzelést fontolt meg. Az első, hogy a török sikereknek nincsen egyetlen igazi oka, hanem csak a szerencse az, ami végül így alakította az eseményeket. Ezt az elképzelést azzal veti el, hogy mivel „egy hajunk szála is nem eshetik el az nagy Istennek akaratja nélkül", ezért nyilván az ennél sokkal jelentősebb események is valamiképpen Isten akaratához kapcsolódnak. A második elképzelés szerint Isten úgy teremtette a világot, hogy annak állapota a világ saját törvényei szerint változik, és a török győzelmei is ilyen állapotváltozást jelentenek. Ez az elképzelés azonban Károli szerint együtt járna azzal a másikkal, hogy Isten megteremtette a világot, majd magára hagyta azt, amit valamilyen formában talán a késői Luther elfogadott, és követői is vallottak.[713] Károli szerint azonban teljességgel elképzelhetetlen, hogy az Isten által teremtett törvények kormányozzák a világot, mivel Isten nem olyan, „mint az kőmíves, ki megrakja az alkotmányt és annakutána semmi gondja nincsen reája, ő ez világnak, azaz a földnek és mennynek alkotmányát megkészítette, melytől el nem távozott gondviselésével".[714] Így marad a harmadik elképzelés, amelyet Károli elfogad. Eszerint Isten maga volt az, aki a törököt győzelemre segítette, és ezzel Magyarország romlását okozta. Isten oka erre az volt, hogy Magyarország elfordult Istentől, és Isten ezért megbüntette.

Károli szerint két dolgot kell tennie az országnak ahhoz, hogy a török eltávozzon, és hogy az ország ismét virágozzék. Az egyik, hogy az ország készüljön fel a harcra. Ezen belül fontos, hogy az országnak bölcs királya legyen, aki a bölcsességért istenfélő tanácsosaival együtt Istenhez fordul. A bölcs királynak „vitézlő népeket" kell tartania, illetve ügyelnie kell arra, hogy alattvalói, köztük a fejedelmek egységesen engedelmeskedjenek neki, és lázadás ne üsse fel a fejét. A fejedelmek számára a királynak való engedelmesség Isten parancsa, amely szerint a király Isten képe, így a királynak való engedelmesség Istennek való engedelmesség. A harcra való felkészülésben azonban mindenkinek fel kell ismernie, hogy „az vitézlő népek csak eszközök, és hogy Isten az, ki diadalmot ad az ellenségen", illetve hogy Isten megbünteti

a bölcs király ellen lázadó fejedelmeket.[715] A másik előfeltétele a török elleni sikeres hadviselésnek, hogy az ország térjen vissza Istenhez, és kövesse Isten törvényeit. Isten ugyanis ezt követően le fogja győzni a törököt.[716]

Károli szerint Isten viszonya a magyarokhoz pontosan olyan, mint amilyen volt Isten viszonya a zsidókhoz (illetve később a görögökhöz és itáliaiakhoz): Isten mindkét esetben megbüntette a bűnös népet, a zsidókat II. Nabú-kudurri-uszur újbabilóni uralkodó (Kr. e. 604–562) által, a magyarokat a török által, de irgalmas volt (lesz) az engedelmesekhez (a zsidók esetében II. Kürosz perzsa uralkodó [Kr. e. 559–530] által).[717] A legrosszabb (vallásos) bűn mindegyik esetben a bálványimádás,[718] amely a vallásos tisztelet középpontjába mindenféle segédeszközt emel, csak pont Istent magát hagyja el. Emellett megjelennek még olyan morális bűnök is, mint például a néppel való kegyetlenség, a telhetetlenség és a fösvénység. A bálványimádás által magába foglalt, Istenhez való közvetett viszony helyett Károli az Istenhez való közvetlen, hit általi viszonyt, az istenfélelmet javasolja.[719]

Károli elképzelésében a háború Isten háborúja lesz, még ha azt a „vitézlő népeken" keresztül is vívja, vagy egyáltalán nem lesz háború. Amennyiben ugyanis a magyar nép képes hitében megújulni, akkor Isten fog gondoskodni róla, amennyiben azonban nem, akkor a török győzelmeken keresztül Isten el fogja törölni a föld színéről a magyar népet. Így szól Isten Károlinál: „Ha nem hallgatnak engemet, kigyomlálom és elvesztem ez nemzetséget. Ha megtér az én népem az ő bűnéből, elváltoztatom az gonoszt, melyet ő ellene gondoltam vala."[720]

Ezáltal Károli elképzelésében nem igazán lehet kimutatni az igazságos háború elméletének az elemeit, kivéve talán az egyetlen helyes szándék szabályát. A helyes szándék vonatkozó szabálya szerint a királynak rendelkeznie kell koncepcióval, hogy miként fogja integrálni a győztes háborút követően a visszaszerzett/meghódított területeket a saját országába. Ez a koncepció Károlinál az evangélikus kereszténység, amely nélkül nem lehetséges győztes háború. A helyes szándék szabályán túl, amelynek betartása minden győztes háború feltétele, a király más szabályt nem tud figyelembe venni.

Károli mellett Bornemisza Péter foglalkozott még lutheránus oldalról a háború igazolásának problémájával. Bornemisza az *Egykötetes prédikációskönyv* (1584) című műve részeként írta meg *Az fejedelemségről* című munkáját. Ennek első felében a fejedelem országon belüli feladataival, a második felében pedig a fejedelemnek az ország és az alattvalók külső ellenséggel szemben való megvédésének a kötelességével foglalkozik.[721]

Bornemisza a lutheri kétkormányzat-tant feltételezve fogalmazta meg a fejedelem kötelességét és az alattvalók engedelmességének a tanát:

> „A fejedelemség Istentől arra rendeltetett tiszt: hogy éltetője lévén az ő anyaszentegyházának, azaz: az örök életre való híveknek, és az oskoláknak […]."[722]

„Azért immár szóljunk arról is, mivel tartozunk mi is az fejedelmünknek […] Először azzal, hogy Isten képebelinek becsüljük. Másodszor, hogy tisztit az mi tisztünknél nagyobbnak becsüljük. Harmadszor, hogy minden jóban neki engedjünk, szolgáljunk, segítsük, adóját megadjuk, érötte imádkozzunk, hálákat adjunk, bűneit megbocsássunk, nekik tűrjünk […]".[723]

A fejedelem tehát gondoskodik, az alattvalók pedig engedelmeskednek. Bornemisza az engedelmeskedésnek több indokát jelöli meg. Így azt, hogy a fejedelmi hatalom csak Istentől származhat, ezért az annak való ellenállás Istennek való ellenállás, vagy hogy az engedetlenség a lelkiismeret megsebzését, illetve Isten bosszúját vonja maga után.[724]

Bornemisza a fejedelmek körébe nem csupán a királyt sorolja, hanem az elöljárókat általában, azaz idetartoznak a feudális társadalom elöljárói (a császár, a király, a herceg, a gróf, a marsall), a városi elöljárók (a tanács, a bíró, a polgármester), a katonai elöljárók (a kapitány, a hadnagy) és a belrendvédelmi elöljárók (az udvarbíró, a porkoláb, az ispán) is.[725] A lutheri kétkormányzás-tan elfogadását jelzi, hogy a fejedelemtípusok között nem találunk egyházi vezetőket.

A fejedelem alapvető feladatai két csoportba oszthatók, a béke és a háború idején ellátandó feladatokra. A fejedelem béke idején ellátandó feladata, hogy „otthon jó vigyázással bírja és igazgassa népét", a háború idején ellátandó feladata pedig, hogy „jó vitézségvel oltalmazza őket".[726] A háború vállalásában így a fejedelem az illetékes, azaz Bornemisza szerint ő rendelkezik legitim autoritással, és csak védekező háborút vállalhat. Bornemisza nem tér ki arra, hogy vajon a fejedelem összes típusa rendelkezhet-e legitim autoritással, azonban a fejedelemtípusok annyira sokfélék, hogy feltételezhetjük, a hagyományos elképzelést fogadta el, amelynek értelmében csak a szuverén fejedelem szállhat háborúba.

Bornemisza a háború igazságos okait „igaz okoknak" nevezi, amelyeknek több típusát különbözteti meg: a védelmi jellegű igaz okot, a büntető jellegű igaz okot, amely utóbbin belül megkülönbözteti az országon belüli büntetést (belrendvédelemként) és a „világ szerte" való büntetést (vallás- és erkölcsvédelmet).[727]

A védelmi jellegű igaz okok hat csoportba sorolhatók:

– az első a békességért viselt háború, amely „a legfőbb mindenek között";
– a második, hogy biztosítsa Isten igéje tanulását;
– a harmadik és a negyedik, hogy védje alattvalóit és azok ingó és ingatlan tulajdonát;
– az ötödik, hogy védje a tisztességes törvényeket és a jó erkölcsöket;
– végül hogy védve a vallást megbüntesse azokat a „gonosztevőket", akik megrontják azt bálványozással vagy erkölcstelenséggel.[728]

Amíg az első öt igaz ok világosan védelmi jellegű háborút igazol, addig a hatodik inkább tűnik a támadó vallásháború igazolásának. Ugyanis Bornemisza a büntetési okot azzal magyarázza, hogy a gonosztevők megbüntetéséért adott diadalt Isten Izraelnek, máskor azonban pontosan gonoszságok elkövetéséért adta Isten Izraelt idegen

fejedelmek alá. Izraellel összekapcsolva a gonoszság egyértelműen olyan vallási bűnöket jelent, mint a bálványimádás. Bornemisza így a kálvinista vallásháborús ideológiára jellemző elemet fogadott el.

Az igaz okok alapján a fejedelem csak utolsó lehetőségként vállalhatja a háborút, azaz ha már mindent megkísérelt, hogy más módon szerezzen békességet, illetve ha megszervezte és kiképezte azt a hadsereget, amely szükséges a célok eléréséhez. A hadsereg kiképzésének magába kell foglalnia a tisztek tanítását, illetve magának a fejedelemnek a tanulását és népének tanítását is. A fejedelemnek és a népnek a „nemes hadakozó históriákat kell hallgatnia, látnia", vitézkedő dolgokat kell gyakorolnia, és minden esetben Istenhez kell fordulnia segítségért.[729] Ez utóbbi kitétel a háborúzás igazságos okait is figyelembe véve azért fontos, mert meghatározza a helyes szándék szabályát, amely értelmében a fejedelem számára az evangélikus kereszténység hitéletének fenntartása és megvédése a távolabbi cél. A hitéletnek a fejedelemre vonatkozó elvét Bornemisza azzal foglalja össze, hogy a fejedelem „Istent is félje, magát is megalázza, az elesett embereket is szánja, és mindazáltal az bűnöket is megbüntesse".[730]

A magyar lutheránus háborús ideológiák összefoglalásául érdemes összevetni egymással a lutheránus jegyeket is mutató Magyari, Károli és Bornemisza elképzeléseit. Az igazságos okok kérdésében Magyari úgy véli, hogy a védekező háború lehet igazságos, amelybe azonban belefér az ország és a vallás védelme is. Ezt Bornemisza is elfogadja, azonban még kiegészíti a „világszerte" a vallási jellegű „gonoszság" megbüntetésének okával, amely azonban már támadó jellegű háborút igazol. Károli számára az igazságos ok kérdése nem igazán merül fel, mivel számára a háborúkat nem az emberek indítják, és nem is az emberek vívják, hanem Isten a saját szándékai szerint és a saját eszközeivel (amelyek közt ott vannak a katonák is).

Ami a helyes szándék szabályait illeti, abban mindhárman egyetértenek, hogy az evangélikus kereszténység vízióját kell elfogadni, bár ezt Magyari zsidó kereszténységnek, Károli és Bornemisza pedig istenfélelemnek nevezi. Ehhez hasonlóan a legitim autoritás szabályát illetően is mindhárman hasonló véleményen vannak, a fejedelem vagy a király az, aki dönthet a háborúba szállásról. Magyari azonban korlátozza a fejedelmi legitim autoritást azzal, hogy a fejedelemnek a népet kell képviselnie. Az igazságos háború többi szabálya csak elvétve fordul elő. Így Magyarinál megtaláljuk a harcolói helyes szándék szabályát, a háború konkrét arányosságának a szabályát és több *ante bellum* szabályt, Bornemiszánál pedig az utolsó lehetőség szabályát és némely *ante bellum* szabályt.

Kálvinista háborús ideológia Tolnai Mihálynál

Bornemisza Péter háborús elméletében már nyomokban megtalálható a kálvinista háborús ideológia. Tolnai Mihály elképzeléseit azonban alapvetően ez határozza meg,

egészen pontosan az ideológiának a 17. század első felére kialakult változata. Tolnai elmélete a tárgyalt kálvinista szerzők közül Alexander Leighton elméletével mutatja a legnagyobb hasonlóságot.

Tolnai *Szent had* (1676) című munkájában foglalkozott a háború igazolásának a kérdésével, amelyben megtalálhatók a had megszervezésének a szabályai, a háborúban részt vevő személyekről alkotott elképzelés, illetve a háború indításának és viselésének szabályai.[731] Tolnai műve azonban nem támaszkodik a kálvini eleve elrendelés tanára, illetve nála nincs előtérben a katolikusok elleni háborúskodás sem. Sokkal inkább meghatározó cél számára, hogy megoldást találjon a katonák visszaéléseire. Ezzel összefüggésben fontos számára az is, hogy vallási-erkölcsi rendet biztosítson a vitézlő rendnek azáltal, hogy utat mutat abban, miként kell a hadsereget úgy megszervezni, hogy istenfélő és egyben hatékony is legyen. Tolnai intellektuális céljai összefüggnek gyakorlati tevékenységével, ugyanis tábori prédikátorként élte mindennapjait a bujdosó nemesi mozgalomban, amely a Wesselényi-összeesküvés lelepleződése után folytatott harcot a Habsburg-uralommal szemben az 1670-es években.[732]

Tolnai szerint a *Szentírás*ra támaszkodó nagybetűs Tudománynak kell biztosítania a társadalmi rendet és szabályoznia a vitézlő rend életvitelét.[733] A vitézlő rend életvitele ugyanis súlyos veszélyeknek van kitéve, mivel a katonai élet éppúgy magába foglalhatja a becsületorientált életvitelt, mint speciális katonai vétkek elkövetését. A vétkesek istenfélelem nélkül élve követnek el bűnöket.[734] A vitézlő rend életvitelére jellemző bűnök között Tolnai számontartja a civil lakossággal való kegyetlenkedést, a felebarátokkal (köztük a katonatársakkal) való patvarkodást, a felebarátok (köztük a katonatársak) csalárdsággal és átkozódással való megnyomorítását és a zsolddal való elégedetlenséget. Tolnai mindezen problémák tárgyalását Keresztelő Szent János válaszával indítja, amelyet a szent a bibliai vitézek kérdésére adott. Az említett biblikus hely a következő: „Megkérdezték őt a vitézek is, mondván, Hát mi mit cselekedjünk? És monda nékik: Senkit se háborítsatok, se ne patvarkodjatok; és elégedjetek meg zsoldotokkal."[735]

A *Biblia* említett része igen népszerű volt a reformátorok körében. Annak megmutatására használták, hogy a kereszténységgel nem ellentétes a katonáskodás és a katonai hivatás, hiszen Keresztelő Szent János is pozitívan válaszolva a vitézeknek elismerte a katonáskodás létjogosultságát. Más reformátorok, mint például Luther,[736] csupán egyetlen érv megfogalmazására használták a biblikus helyet. Ezzel szemben Tolnai Keresztelő Szent János mondandóját egész műve tételmondataként kezeli.

Tolnai szerint azonban a katonai bűnöket nem csak önmagukban kell vizsgálni. Tolnai szerint ugyanis a katonai visszaélések oka részben az, hogy az elöljárók *„lágy pásztoroc",* akik többek között nem kényszerítik engedelmességre az alattuk szolgálókat, rossz parancsot vagy egyéb iránymutatást adnak számukra, illetve védelemben részesítik őket vagy hallgatással eltűrik kilengéseiket, mert tiszttársaikkal pártoskodnak.[737]

Az elöljárók közé tartoznak a katonatisztek, a kormányzók, a fejedelmek és a királyok, akiknek Tolnai műve elsősorban szól.[738]

Tolnai szerint a katonai és tiszti bajokra az orvosság a hadakozásnak a vallási élet berkein belül való felfogása. Ugyanis az igaz hittel, az Istenbe vetett bizalom által, a bűnből való megtéréssel és Keresztelő Szent János elvei szerint vezetett vitézi élet jelenti a megoldást a problémákra. Az ilyen élet mentes a bűnöktől, és egyben az üdvösség elnyerésére is alkalmas, ezért önmagában, a zsold megemelése nélkül is elegendő jutalom.[739]

Isten szerepét Tolnai – más kálvinistákkal szemben – nem annyira a had vezetésében látja, hanem sokkal inkább a hadsereg megszervezésében. Úgy véli:

> „I. Mert Istené a had, az az, Isten erős gond-viselésétűl igazgatásátúl, erejétűl kormányoztatik. […] Az Isten pedig nem Latroknak gonoszoknak párttartója.
>
> II. Mert Isten erőss parancsolattal parancsolta az ő népének, hogy az Táborbul minden rutságot, gonoszságot kitisztitsanak; […]
>
> III. Mert az ollyan latroknak, Isten nélkül valóknak bűnös seregének hadakozása, eleitül fogván bóldogtalan szokott lenni; nem nyerte az a hadban a' győzedelmet, hanem gyalázattal illettetett."[740]

Másként fogalmazva, mivel istenfélő katonákból álló had nélkül nem lehet győzelmet elérni, ezért minden hadakozás előtt szükség van Isten szent hadának felállítására, ami a gyakorlatban a katonák igaz hitre való térítését és a hitélet gyakorlását jelenti.

Tolnai számára a had és felhasználásának szentségét a „törvényes Regulák" biztosítják, amelyek négy csoportba oszlanak: a háború indításának a szabályaira *(ius ad bellum),* a háború viselésének a szabályaira *(ius in bello),* a had megszervezésének a szabályaira *(ius ante bellum)* és a háború lezárását követő szabályokra *(ius post bellum).*

Az *ad bellum* szabályok között Tolnai az igaz(ságos) ok, a helyes szándék, a legitim autoritás és az utolsó lehetőség szabályát említi. Az igazságos okot tárgyalva és a bujdosóknak a Habsburg-uralommal szemben viselt háborúját említve Tolnai megjegyzi, hogy egy háborúban csak az egyik oldalon lehetséges igazságos okkal harcolni, mindkettőn nem (arra azonban nem tér ki, hogy vajon a bujdosóknak vagy a Habsburgoknak van-e igazságos oka a hadviselésre).[741] Az igazságos okot vagy mi magunk szolgáltatjuk, vagy pedig kívülállók. A magunk által szolgáltatott igazságos okok közé tartozik az „igaz, Isteni tisztelet" otthoni védelme, a közönséges (szekuláris) igazságnak való érvényszerzés (adott esetben a katolikusokkal szemben is) és az ország szabadságának és békéjének a védelme. A kívülállóktól származó okok közé tartozik az „igaz, Isteni tisztelet" védelme a szomszédos országokban, illetve a szövetséges szomszéd országok megsegítése ellenségeik ellen. Ezen okokon túl nem szabad hadat viselni, és különösen nem szabad hadat viselni „fel fuvalkodásbul, vagy *másnac* megutálásbul", azaz a helyes szándék szabályának figyelmen kívül hagyásával.[742]

Az igazságos okok alapján legitim autoritással rendelkező személyek, azaz olyan polgári elöljárók indíthatnak háborút, mint a király, a fejedelem vagy a nép más elöljárói. A nép bármely tagja azonban nem rendelkezik legitim autoritással.[743] Végül, a had csak akkor indítható a legitim autoritás által, ha azt szükségképpen meg kell indítani, azaz már minden más eszközt kipróbáltak.[744]

Ami az igazságos hadviselés szabályait, azaz az *in bello* szabályokat illeti, Tolnai általános elvként megjegyzi, „hogy az *igaz ok,* ha vétkessen viseltetik, lészén nem igazzá, s' hibássá".[745] Konkrét *in bello* szabályként Tolnai csak egy szabályt fogalmaz meg. Eszerint: „Ha pedig ugyan csak *kardra* kél a' dolog; ama fene kegyetlenséget, a' *ragadozás*t, *praedalás*t, erős parancsolattal a' vitézlő rendek közt tilalmazni felette szükséges."[746] Tolnai így a Keresztelő Szent János-helyhez hasonlóan elköteleződik a diszkriminációs szabály mellett, azaz hogy a vitézlő rend tagjainak a civileket kímélnie kell.

Az *ante bellum* szabályokat illetően Tolnai már megalapozta mondanivalóját azzal az igénnyel, hogy a hadsereget Isten által vezetett, szent haddá kell alakítani. Ebben az elöljáróknak van a legfontosabb szerepe, akiknek bizonyos dolgokat maguknak kell megtenniük, más dolgokat azonban mások által. Ami az elöljárók saját maguk által elvégzendő feladatait illeti, idetartozik a had összegyűjtése, kiképzése, a haditanácsok tartása a prédikátorok bevonásával, illetve a had vezetése.

A mások által megteendő dolgok között vannak azok, amelyeket a vitézlő rend tagjai tesznek meg (ilyen a tábori élet menetének a biztosítása, a hadsereg egyben tartása), illetve azok, amelyeket a prédikátorok tesznek meg. A prédikátorok feladata, hogy Istentől tanácsot kérjenek, és a tanácsot közvetítsék, a szentségeket kiszolgáltassák, és istentiszteletet tartsanak a táborban. Az is a prédikátorok feladata, hogy a vitézlő rend számára megtiltsanak bizonyos tetteket, mint a dőzsölést vagy a részegeskedést, és őket megalázkodással, bűnbánattal, istentisztelettel istenfélő életre buzdítsák. Végül a prédikátorok feladata a katonák rávétele arra, hogy azok „hitessék el azt magokkal, hogy Istentől meg-engedve vadnak a' hadakozások; Istentől kormányoztatik, Istennek kegyelmes jelen volta ő véllek vagyon, igaz igyek is lévén".[747] Tolnai szerint így, bár nem használja ezt a kifejezést, a katonai életben nagyon fontos szerepe van a fegyelmezettségnek. Tolnai itt elfogadta azt az elképzelést is, hogy a szent haddal együtt Isten is személyesen részt vesz a háborúban, bár nem ez a tétel adja elméletének központi mondanivalóját. A hadvezéreknek így, összességében, háromfelé kell figyelniük, nézniük kell Istent, nézniük kell a saját embereiket és az ellenséget is.[748]

Tolnai az *ante bellum* szabályok mellett foglalkozik még a háború végét követő katonai viselkedés szabályaival is, amelyeket ma *ius post bellum*nak vagy a háború lezárása szabályainak nevezünk. Idetartoznak azok a szabályok, hogy a győztes szent had nem ölheti meg a foglyul ejtetteket, hanem őket váltságdíj fejében el kell engedni; hogy a hadizsákmány elvehető, de azt igazságosan kell elosztani; illetve hogy még győzelem

után is őröket kell állítani. Amennyiben azonban a háború vereséggel zárul, akkor az elöljárók feladata a szétvert-szétoszlott had újbóli összeterelése.[749]

Összefoglalásul, Tolnai háborús ideológiájáról az mondható el, hogy az angol puritánok gondolatmenetét követi, azonban jelentősen másképpen súlyozza az egyes elemeket. Tolnai számára a háborúindításnál és a hadviselésnél sokkal fontosabb volt a hadsereg felkészítése a háborúra és a hadviselésre. Ebben követte a korábbi magyar reformátorok elképzeléseit. Az igazságos háború más magyar reformátori elméleteivel összehasonlítva azonban Tolnai sokkal részletesebben fogalmazta meg a hadsereg felkészítésére vonatkozó *ante bellum* szabályokat, illetve velük ellentétben (röviden) kitért a háború lezárását követő állapotra és annak *post bellum* szabályaira is.

Összegzés

A nyugat-európai és a magyar protestáns ideológiák között nem volt jelentős eltérés, az ideológiáknak azt az általános jellemzőjét leszámítva, hogy a magyar változatok nem tisztán követték a nyugat-európait, hanem elegyítették azt más protestáns elmélettel.

A nyugat-európai és a magyar protestáns ideológiák egyaránt legalább kétféleképpen értékelhetők. A protestáns ideológiák – egyrészt – az igazságos háború fejlődésének szempontjából fontos új elemmel gazdagították az elméletet. Megjelentek a háborúindítás konzekvencialista szabályai, az arányosság szabályai, illetve a háborúra való felkészülés szabályai is *(ius ante bellum)*. Ennyiben a protestáns ideológiák mindenképpen előremutató elemei a háborús ideológiák fejlődésének.

A protestáns ideológiákat azonban – másrészt – értékelhetjük a háborús ideológiák történetének szempontjából is. Ekkor a bevezetőben mondottakból kell kiindulnunk. A középkori háborús ideológiákra egyszerre jellemző vindikatív és megváltó-kegyelmi célok a kora újkorban elváltak egymástól. A vindikatív cél a humanista-realista gondolkodás részévé vált, míg a megváltó-kegyelmi cél a reformátorok háborús ideológiáinak sajátja lett. A középkorban ugyan minden ideológiára jellemző volt mindkét cél, azonban távolról sem ugyanolyan súlyozással. A szent háborús ideológia főként kegyelmi célokat szolgált, az istenítéleti ideológia mindkét célt, az igazságos háború elmélete pedig inkább vindikatív célt. Ezeknek az ideológiáknak az egymásra következése a háborús ideológiák fejlődését mutatja, amely során az ideológiában egyre nagyobb szerepet játszik a vindikatív cél és a szekuláris jelleg. Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb jelentőséget kapott az e világi béke elérésének hangsúlyozása. A kora újkorban ez a folyamat a humanista-realista ideológiával, illetve majd a tudományokon alapuló, és különösen a nemzetközi jogon alapuló ideológiával tovább folytatódott.

A kora újkorban a reformátorok ideológiái ezzel a fejlődési tendenciával pontosan ellentétes irányba mutattak. Erasmus, Luther és a reformátusok tanai egyre inkább a szent háborús ideológia jellemzőit mutatták, és egyre nagyobb mértékben igazolták

a háború során alkalmazható erőszakot. Némelyik református pontosan úgy tekintett a másik keresztény felekezethez tartozóra, mint ahogy a középkor egy időszakában tekintettek a keresztények a muszlimokra: Antikrisztusként, azaz abszolút és ezért elpusztítandó ellenségként.

A középkorra jellemző fejlődési tendencia a kora újkorban ezzel megfordulhatott volna. A reformátorok háborús ideológiái azonban, a háborús ideológiák fejlődésének a szempontjából, zsákutcának bizonyultak. A fejlődés következő lépcsője ugyanis már a – vallást a háborús ideológiákban háttérbe szorító – tudományokra alapozott ideológiáké lett. Az első tudományra alapozott háborús ideológia a nemzetközi jog által megfogalmazott szabályoké volt, amelyekre a már tárgyalt Alberico Gentili (1552–1608) és később a nemzetközi jog tárgyalásánál sorra kerülő Hugo Grotius (1583–1645) mellett a katolikus megújulást is képviselő Francisco de Vitoria (1483–1546) volt hatással.

A jezsuita igazságos háború elmélete

A 16–17. századi jezsuita háborúelméletek meghatározó forrásai között kiemelkedő helyen találjuk a reformáció eszméit. A jezsuiták a reformátusok eszméire válaszul ugyanis a középkori katolikus elméletekre támaszkodtak, azonban azokat nem csupán megismételték, hanem a reformátorok eszméire reagálva új tartalommal töltötték meg.[750]

Az igazságos háborús gondolkodás a középkor végére magába foglalta az egyházi elméletet, amelyet Aquinói Szent Tamás (1225–1274) fogalmazott meg, illetve a lovagi hagyomány a 13–14. századra kanonizálódott elveit, amelyeket Raimundus Lullus (1233–1315) és Geoffroi de Charny (1306–1356) foglalt össze. Amíg az egyházi elmélet főként a háború indítására vonatkozólag fogalmazott meg elvárásokat *(ius ad bellum),* addig a lovagi hagyomány inkább a háború viselését illetően szabott szabályokat *(ius in bello)*. A két gondolkodási hagyomány egységes elméletbe való összeolvasztására ugyan mindkét oldalról történek kísérletek – John of Legnano (1320–1383) és Honoré Bonet (1340–1410) –, azonban arra végül csak a 16. század elején került sor, Francisco de Vitoria (1483–1546) domonkos rendi gondolkodó írásaiban. Vitoria munkássága a 16. század második felében nagy hatással volt a jezsuita gondolkodókra.

A jezsuita igazságos háború elméletének gyökere: Vitoria

A dominikánus gondolkodó, Francisco de Vitoria a spanyol neoskolasztikus gondolkodás és a nemzetközi jogi salamancai iskola alapítójaként a nemzetközi jog egyik alapító atyja volt. Vitoria a *De Potestate Civili* (A polgári kormányzatról) (1528) című művében foglalkozott a polgári kormányzat természetével, *Az indiánokról* (1532) című munkájában a spanyolok által az újvilági indiánokkal szemben viselt háborúk

igazságosságával és *A háború jogáról* (1532) című munkájában az igazságos háború elveivel.[751]

A polgári kormányzat és a nemzetközi rend eredete

Vitoria, életének egy szakaszában, Erasmus elkötelezett híveként olyan világképet alapozott meg, amelynek előképe már megtalálható Erasmus gondolkodásában. Erasmus szerint a „nemzetközi" politika ideális szereplőit elsősorban nem az államérdeknek kell vezérelnie, hanem a keresztény gondolkodásnak, azzal a megkötéssel, hogy nem törekedhetnek univerzális keresztény birodalom kiépítésére. Ennek megfelelően a „nemzetközi" politikában a keresztény fejedelem által vezetett önálló államok vehetnek részt, amelyek azonban speciális, a kereszténvi értékeken alapuló, együttműködő és harmonikus kapcsolatban állnak egymással. Az önálló államok közötti harmonikus kapcsolatot a krisztusi filozófián alapuló igazságosságot kifejező jognak, az egymástól való tanulásnak és a szélsőséges konfliktusok kerülése politikájának kell biztosítania. Ez az államrendszer a *Respublica Christiana.* A *Respublica Christiana* hasonlatosságot mutat egy fejedelem alattvalói közötti viszonyhoz, akik szintén önállóak (szabadok) és keresztények egyszerre, a fejedelem feladata pedig a közjó védelme, illetve az igazságosság és az alattvalók közötti együttműködés biztosítása.[752] Erasmus elképzelése a középkori tanok összeegyeztetése a humanista emberközpontúság egyik tanával, az ember politikai önállóságával (amely azonban a humanisták számára az államérdeken és az állami szuverenitáson nyugodott).

Vitoria hasonló irányba gondolkodott. Az ő ideális állama azonban nem az erasmusi keresztény fejedelem állama volt, hanem a természetes közösség, azaz az önmaga számára elegendő, tökéletes időbeli közösség *(communitas perfecta).*[753] Vitoria államának a tagjai a természeti szükségszerűség okán egyesülnek közösségbe, hogy ezzel segítsék egymást a védelemben, illetve mert a racionális természetük miatt társaságra van szükségük.[754]

Az egyes emberek alapvető képessége, amely megkülönbözteti őket az „állatok maradékától", az értelem és az erény. Az értelem és az erény képességének segítségével az egyes emberek személyes hatalmat *(domonium)* gyakorolnak maguk, illetve a javaik felett. Olyan felsőbbséggel rendelkeznek saját maguk felett, amellyel saját javukat igyekeznek biztosítani, illetve ehhez eszközként használhatnak dolgokat.[755] Ezekkel a képességekkel azonban egyenként az emberek még mindig „esendők, gyengék, magatehetetlenek, sebezhetők és mindenféle védelmet nélkülözők", azaz nem képesek saját védelmüket és boldogságukat biztosítani. Ezek a képességek azonban együtt járnak azzal, hogy az emberek törekednek a társas életre. Az értelemhez ugyanis szükségképpen kapcsolódik a nyelv, amelynek a segítségével van lehetőség mások megértésére, az erényhez pedig az igazságosság és a szeretet, amelyek szintén társas életformát

feltételeznek. Az emberek így természetük okán közösségbe tömörülnek, és a közösség segítségével képesek megvédeni magukat, és boldogságukat biztosítani.[756]

Amiként azonban az egyének az értelmüknek és az erényeiknek köszönhetően hatalommal rendelkeznek maguk és eszközeik felett, úgy a közösség is kormányzó hatalommal rendelkezik saját maga felett. Ez a hatalom a közhatalom, amelynek a szükségessége az ember természetének a törvényén, illetve Isten előrelátásán alapszik, mivel Isten a természeti törvény alkotója. A közhatalom gyakorlása alapesetben az egész közösségnél van, hiszen közösségi kiválasztás (vagy isteni rendelés) nélkül nem tehetne rá szert a közösség egyik tagja sem.[757] A közösség azonban, számossága folytán, nem képes hatékonyan gyakorolni a hatalmat, hanem delegálja azt, ideális esetben egyetlen személy, a király számára. Az igazságos uralkodáshoz azonban a hatalom közösségi delegálása nem elegendő, szükséges még a kormányzási hatalom Isten által való delegálása is.[758]

Az uralkodásnak a közösségi felhatalmazásával és jogával nem csupán a keresztény államok vezetői rendelkeznek, hanem a nem keresztények vezetői is.[759] Ebből az következik Vitoria szerint, hogy a spanyolok által az amerikai indiánok ellen viselt háborúk igazolásaként hangoztatott számos érv megkérdőjelezhető. Ilyen igazolási kísérlet volt a korban például, hogy a császár vagy a pápa az egész földkerekség ura; hogy a területet a spanyolok fedezték fel; hogy az indiánok nem kívánják felvenni a kereszténységet;[760] hogy az indiánok természettől fogva rabszolgák, akik nem képesek magukat kormányozni; vagy hogy megsértik a természeti törvényeket (a kannibalizmussal).[761] Ezek az igazolási kísérletek azonban olyan ókori vagy középkori igazolási modellekre épültek (a népek közötti hierarchikus viszony, illetve a császári vagy a pápai univerzális autoritás feltételezése), amelyek a kora újkorban az állami szerepvállalás megjelenésével már nem voltak alkalmazhatók. A kora újkorban a Vitoria által felvetett elképzelés szerint ugyanis elsősorban az számít, hogy a szabad ember mintájára elképzelt közösségnek felhatalmazása és joga van az önkormányzásra, akár keresztény a közösség, akár nem.

Vitoria szerint az új korszakban az államok közötti igazságos háborúk alapja így az a természetjogi elképzelés, miszerint az egyéneknek a közösségben való természetes egyesülése az egyéni hatalom átszármaztatásával azt a jogot is átszármaztatja a közösségre, hogy az megvédheti magát, azaz „az erőt erővel háríthatja el”.[762]

Emellett azonban Vitoria számára még fontosak azok az igazságos okok is, amelyek a „természetes társiasság és érintkezés” tanára épülnek. Ennek értelmében minden ember természettől fogva társa a másiknak, akár keresztény, akár nem. Ezért például egy állam polgárainak joguk van arra, hogy egy másik állam területeit beutazzák, ha nem okoznak nekik kárt. Továbbá, ha egy állam területén élő emberek egy csoportja szükséget szenved, akkor másik állam segíthet rajtuk.[763] Ez alapján a spanyolok abban az esetben indíthatnak igazságos háborút az indiánok ellen, amennyiben az indiánok nem

tartják tiszteletben a spanyol utazók, kereskedők és misszionáriusok jogát, hogy az ő területükön átutazzanak, kereskedjenek vagy szóval térítsenek, ott letelepedjenek, és esetleg a helyben született gyermekeik a helyi közösség tagjai legyenek. Ekkor ugyanis a spanyolok számára igazságos megvédeni állampolgáraikat, illetve megelőző támadással csökkenteni az objektíven fennálló veszélyt. Amennyiben a helyi lakosság egy része áttér a keresztény vallásra, akkor őket a spanyolok igazságosan védhetik meg a helyi uralkodók támadásaitól, illetve a pápa jogosan adhat nekik keresztény uralkodót. Az át nem tért lakosságot tekintve ismét csak igazságos lehet megtámadni azokat az uralkodókat, akik zsarnokként uralkodva súlyos sérelmeket okoznak ártatlan embereknek (például feláldozva őket).[764] Ennek a tannak a fontossága annak köszönhető, hogy a közösségek eredetét Vitoria az emberi természetre vezette vissza. Így hiába hangsúlyozza a közösségi és állami jogokat, azok a jogok még nem annyira karakteresek, mivel erejüket gyengítik a minden közösség és állam polgárára vonatkozó közös természeti törvények.

Vitoria az igazságos háború elméletéről

Vitoria nemcsak az indiánok elleni háborúkat tekintve fogalmazza meg az igazságos háború szabályait, hanem abból általánosítva, általában véve is. Vitoria a legitim autoritás, az igazságos ok, az utolsó lehetőség és az arányosság *ad bellum* szabályaira tér ki. Ezek mellett hosszan tárgyalja a háborúviselés *in bello* szabályait, amelyekből néhány *post bellum* szabályra is következtet.

a) Ad bellum szabályok

Vitoria különbséget tesz a védekező és a támadó háború között, és úgy véli, hogy védekező háborút bárki indíthat, magánszemély és állam – és az azt vezető uralkodó – is, támadó háborút azonban csak állam.[765] Az állami háború igazságos okát illetően Vitoria elveti az ókorban és a középkorban elfogadott okokat, a vallást, a birodalmi terjeszkedést és a dicsőséget. Egyetlen okra vezet vissza minden igazságos okot: az elszenvedett sérelemre. Ennek a hátterében a legtöbb esetben a sérelmet okozó igazságtalan tette, bűne vagy morális hibája áll. Ezzel összefüggésben az igazságos háborút vezető uralkodó egyben bíró is.

A sérelem jelenléte nyilvánvaló a védekező háború esetében, amikor az ország és az állam alattvalóinak a védelme igazolja a háborút. A támadó háború Vitoria számára azonos a büntető, a visszaszerző vagy a kompenzáló háborúval. Ezek esetében is a fő ok a kilátásban lévő vagy elszenvedett sérelem. A büntetés esetében Vitoria úgy véli, hogy: „a közjó nem lenne megfelelő módon garantálva akkor, ha az állam nem lenne illetékes arra, hogy az igazságtalanságokat megtorolja, és az ellenségeket példásan megbüntesse; különben az ellenség csak megerősödne és felbátorodna arra, hogy rosszat cselekedjen, hisz látná, hogy ezt büntetlenül teheti meg.”[766] A büntetés

esetében a cél így a megtorlás és a hasonló sérelemtől való elrettentés, a visszaszerzés és a kompenzáció esetében pedig az elvett javak vagy azok értékének a visszaszerzése.

Hiába van azonban igazságos ok a háborúra, azt nem szabad azonnal és mindenáron vállalni. Először ugyanis meg kell kísérelni a békét egyéb módszerekkel fenntartani, és amennyiben erre nincs lehetőség, akkor is csak a kellően jelentős célok védelmében igazságos a háború vállalása.[767]

Vitoria az *in bello* szabályok alatt, de alapvetően az igazságos ok szabályához tartozva tárgyalja azt a problémát, hogy vajon elegendő-e a háború igazságosságához, ha az uralkodó úgy véli, a háború igazságos. A kérdés két szempontból fontos: azért, mert Vitoria szerint az alattvalóknak jogtalan részt venniük az igazságtalan háborúban, illetve azért, mert Vitoria szerint nem lehet mindkét félnek igazságos oka a háborúra vonatkozóan. Ebben az esetben ugyanis az valójában igazságtalan lenne, mivel mindkét oldalon olyanokat támadnának meg, akik nem követtek el sérelmet.

Ahhoz, hogy a háborút igazságosnak ítéljék, szükséges gondosan megvizsgálni a körülményeket és a potenciális ellenség érvelését is. Ennek megfelelően nem elegendő, hogy az uralkodó mindenféle megfontolás nélkül úgy véli, hogy az igazságosság az ő oldalán áll. Az uralkodónak magának, illetve tanácsadóinak és a felsőbb katonai vezetőknek is meg kell vizsgálniuk a kérdést, elkerülve ezzel a „leküzdhető tudatlanságból" eredő igazságtalan háborúkat.[768]

Ugyanakkor előfordulhat a „leküzdhetetlen tudatlanság" esete is, amikor bármennyire is átgondolják az állam vezetői a kérdést, még mindig úgy vélik, hogy a háború igazságos, amikor valójában nem az. Ekkor az a helyzet áll fenn, hogy a szubjektíve igazságos háború objektíve igazságtalan. Így – és csak így – lehetséges, hogy a háborúban való részvételt mindkét fél igazságosnak ítélje.[769]

A leküzdhetetlen tudatlanság állapota nemcsak az állam vezetői esetében fordulhat elő, hanem az alattvalók esetében is. Az alattvalóknak ugyanis nem kötelességük maguknak kivizsgálni, hogy vajon igazságos-e a háború, azonban ha a tudomásukra jut, hogy a háború igazságtalan, akkor az uralkodó hadba hívó parancsának igazságtalanul engedelmeskednek. Ha azonban nem jut tudomásukra, hogy a háború igazságtalan, akkor jóhiszeműen kell követniük az uralkodót, azaz leküzdhetetlen tudatlanságban.[770]

b) In bello szabályok

A legalapvetőbb *in bello* szabály a szükségesség szabálya, amely szerint a háborúban minden megtehető, ami szükséges az igazságos cél eléréséhez.[771] Ez a szabály Vitoria szerint nyilvánvaló, így nem is foglalkozik vele többet a deklarálásánál.

Az a szabály, amelyet Vitoria a legtöbbet tárgyal, a diszkriminációs szabály. Ennek a szabálynak az értelmében különbséget kell tenni az ellenséges közösség azon tagjai között, akiket lehet igazságosan támadni, és azon tagjai között, akiket nem. Vitoria szerint az ellenség oldalán álló ártatlanok immunitást élveznek a szándékos és közvetlen támadással szemben, őket szándékosan és közvetlenül nem szabad megölni. Ennek az az

oka, hogy a háború célja valamilyen sérelem, azaz igazságtalanság elhárítása, amelynek az okozásában az ártatlanok nem vettek részt. Egy uralkodónak pedig nincs joga még a saját alattvalóit sem megbüntetni (például kivégezni), ha azok nem követtek el igazságtalanságot (törvényszegést), és nincs nagyobb felhatalmazása az idegen ország alattvalói felett sem, mint a sajátjai felett, ezért az idegen ország ártatlan alattvalóját sem büntetheti meg. Vonatkozik ez a nőkre, a gyermekekre, a földművesekre, a zarándokokra, az átutazókra, a papokra és a szerzetesekre, „valamint a művelt és békés népességre, mivel mindannyiukat ártatlannak tekintjük addig, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik […] vagy amíg ténylegesen harcolni nem látták őket a háborúban".[772] A támadások célpontjai csak a felelősök lehetnek, illetve azok, akik a felelősök érdekében (tudottan vagy mesterségesen generált tudatlanságban) harcolnak az igazságtalan háborúban.

Vitoria szerint azonban van kivétel az ártatlanok immunitásának a szabálya alól, mivel a háborús eseményeket sok esetben (például város ostromakor) nem lehet teljesen elzárni az ártatlan lakosságtól. Az ilyen esetekben igazságos az ártatlanoknak való károkozás, mivel a sérelmet csak így lehet elhárítani. Ebben az esetben is figyelembe kell azonban venni, hogy az ártatlanoknak okozott kár nem lehet szándékos, csak előre látott, illetve arányosnak kell lennie a katonai és háborús céllal. A diszkriminációs szabály alóli szabályszerű kivételnek ezt az esetét, amelyet a háborúra vonatkoztatva először Vitoria fogalmazott meg, ma a kettős hatás elvének vagy a járulékos kár elvének nevezzük.[773]

c) Post bellum szabályok

Vitoria az *ad bellum* és az *in bello* szabályok mellett kitér a *post bellum* szabályokra is. Ezeket nem külön fejezetben tárgyalja, hanem az *in bello* szabályok – a leküzdhetetlen tudatlanság és az ártatlanokkal, illetve a felelősökkel foglalkozó témák – tárgyalásába tagozódnak be.

A középkorban elsősorban az *ad bellum* szabályok rendelkeztek jelentőséggel, mivel azok segítségével lehetett megmutatni, hogy a háború célja összhangban áll Isten parancsaival és a keresztény vallással. Az isteni célokért való háborúzás mellett nem számított a harcok korlátozása, hiszen az isteni célok alapvetően nagyobb értékkel rendelkeztek, mint bármennyi ember élete. A természetjogi gondolkodás előtérbe kerülésével azonban a háborús célok mellett fontossá vált a harmonikus béke megteremtése és a háború igazságos lezárásának a lehetősége is. A háború kezdetének és viselésének igazságossága Vitoria számára így már nem (csak) a háború során volt fontos, hanem a háború végével is. Ekkor lehetett megbüntetni az igazságtalan felet, ekkor lehetett kompenzálni az igazságos felet, illetve ekkor lehetett intézkedéseket tenni az igazságtalan fél lehetséges jövőbeli agressziója ellen.

Vitoria a *post bellum* szabályok közül a háborús bűncselekményt elkövetők büntetésével, a kompenzációval és a legyőzött állam területének és politikai

rendszerének az épségével foglalkozik. Vitoria szerint mindenki bűnös, aki az igazságtalan háborúban valamiképpen részt vállal. Így, amennyiben az igazságtalan háborúban részt vevő uralkodó vagy katona tudott a háború igazságtalanságáról, vagy arról képes lett volna tudomást szerezni, akkor ő felelősnek számít, és a háború után büntethetővé, sőt Vitoria szerint megölhetővé válik. Ugyanakkor nem mindig jogszerű megölni az összes bűnöst, csak annyit, amennyivel a békét és a közjót biztosítani lehet.[774] A büntetés szabályának az értelmében azonban a „leküzdhetetlen tudatlansággal" igazságtalan háborút indító uralkodó (aki azt hiszi, hogy igazságos a háborúja), illetve azok a katonák, akik hasonló módon vettek részt az uralkodónak engedelmeskedve a háborúban, a háborút követően teljes felmentést kapnak az igazságtalan háború indítása és az abban való részvétel bűne alól. A büntetés alól ugyanis mentesíti őket, hogy nem voltak képesek tudomást szerezni arról, hogy a háború igazságtalan.[775]

A hadizsákmányként szerzett javak az igazságos háborút folytató és győztes félhez kerülnek, azzal a céllal, hogy kompenzálják az igazságtalan károkozást, addig a mértékig, amely arányos az igazságtalan ellenség által véghezvitt pusztítással. Erről azonban az uralkodónak és a parancsnokoknak kell dönteniük. A katonák önkényes fosztogatása nem megengedett. Hasonlóan a kompenzációt szolgálja az, hogy az igazságtalan vesztesre adót vet ki a győztes.[776]

Végül, az igazságtalanul háborúzó és legyőzött államban a háború után igazságosan lehet bizonyos változtatásokat előmozdítani. Ilyen változtatás, ha az igazságos győztes – biztonsági okokból – elfoglal bizonyos területeket és városokat, vagy ha hasonló okokból megfosztja a trónjától a törvényes uralkodót, esetleg megváltoztatja a legyőzött állam politikai berendezkedését. Ehhez azonban olyan jelentős veszélyhelyzet szükséges, amelyben a potenciális jövőbeni sérelmet másképpen nem lehet megakadályozni, azaz amelyben a potenciális jövőbeni sérelem arányos az előidézett politikai változtatások jelentőségével.[777]

Összességében, Vitoria munkásságáról az mondható, hogy az fontos köztes állomás az igazságos háború elméletének fejlődésében, az elméletnek a középkori és alapvetően vallási-morális formája, illetve modern kori és alapvetően jogi-morális formája között. Vitoria a szent háborús és az egyéb vallási szempontból megalapozott ideológiát természetjogi és az önvédelmen alapuló igazolásra cserélte, és ezzel összefüggő, az állami békét és az államok harmóniáját szavatoló elméletet dolgozott ki. Vitoria elképzeléseit a jezsuita Luis de Molina (1535–1600), Francisco Suárez (1548–1617) és a nemzetközi joggal foglalkozó Grotius gondolta tovább.

A jezsuita igazságos háború elmélete Nyugat-Európában: Suárez és Molina

A jezsuiták filozófiai és teológiai gondolkodása többek között abban különbözött a reformátorok hasonló elméleteitől, hogy a jezsuiták és a reformátorok alapvetően

máshogy vélekedtek arról, vajon rendelkezik-e az ember szabad akarattal.[778] A jezsuiták erre az emberképre alapozva határozták meg a polgári kormányzat eredetét, az államok viszonyát és az igazságos háború elméletét.

Az ember szabad akarata: reformátori és jezsuita álláspontok

A szabad akarat kérdésében Luther és Kálvin azon a véleményen volt, hogy az embernek a hitére támaszkodva kell Isten és a világ felé fordulnia, mert így érheti el az üdvösséget. Az üdvösség Isten adománya, és nem automatikusan jár vagy az ember érdemeitől függ. A hitet (a kálvinisták esetében ezzel összefüggésben a kiválasztottságot) magát azonban szintén Isten adományaként fogták fel. A reformátorok álláspontja szerint így az emberi akarat nem szabad abban a tekintetben, hogy eléri-e az üdvösséget, vagy sem, hanem teljességgel Istentől függ. Luther szerint Isten irányítja a világ eseményeit, ő a hatékony erő a történelemben, tökéletessége folytán képes előre ismerni a jövőbeli eseményeket, így a világban és a történelemben nincs helye az emberi szabad akaratnak. *A szolgai akarat* című művében így vélekedik:

> [B]izonyos, hogy mindent szükségszerűségből és nem szabad akaratból cselekszünk, […] hogy a szabad akarat csak Istené, mely senkit sem illet, egyedül őt, az isteni fenséget. […] Ha azonban ezt az emberre vonatkoztatnánk, semmivel sem tennének kevesebbet annál, minthogy egyenesen istenséget tulajdonítunk neki, ez pedig akkora istenkáromlás, amelynél nagyobb nem létezik a világon."[779]

Kálvin az egyéni szabad akaratnak legfeljebb azt a formáját ismeri el, amely lemond saját szabadságáról:

> „Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy a keresztyén szabadság minden részében lelki dolog, amelynek egész ereje a félénk lelkiismereteknek Isten előtt megbékéltetésében áll, akár a bünök bocsánata felöl nyugtalankodnak, akár azon aggódnak, hogy a tökéletlen és a testi bünök által beszennyezett cselekedetek Istennek tetszenek-e, akár ha a közömbös dolgok használata felöl való kétség kinozza őket."[780]

A reformátorok így ilyen vagy olyan módon, de tagadták, hogy az egyéneknek szabad akarata lenne, mivel elfogadták a reformáció alaptézisét, hogy „csak az Isten adta hit által lehet üdvözülni".

A korszakban azonban nem ez volt az egyetlen gondolkodási irány. Erasmus, aki egyszerre volt humanista és reformátor, ebben a kérdésben inkább humanista álláspontot foglalt el. Azt hangsúlyozza, hogy a keresztény fejedelem alattvalói szabad emberek. Az erasmusi szabadságeszmény – amely a humanistáknak az embert középpontba állító gondolkodásmódjának volt a következménye – abban áll, hogy az egyén autonóm (önálló és önmagának törvényt adó) lény, akinek a cselekedetei erkölcsi szempontból értékelhetők, és nem csupán annyit tesz, „mint amennyit az agyag cselekszik a fazekas kezében".[781] Vitoria, Erasmushoz hasonlóan, nagy hangsúlyt fektetett az emberi szabadság hangsúlyozására, azonban azt nem az egyéni autonómiához kapcsolta, hanem az emberi értelem képességéhez, amelynek működése kormányzási és önvédelmi jogot biztosít az egyénnek.

Francisco Suárez az emberi értelem jelentőségének hangsúlyozásában csatlakozott Vitoriához. Úgy véli, hogy a középkorban Aquinói Szent Tamás által adott természetitörvény-definíciót szükséges átalakítani. Szent Tamás definíciója („a törvény a cselekedetek egyfajta szabálya és mértéke, amely az embert a cselekvésre indítja, vagy attól visszatartja”)[782] szerint ugyanis a természeti törvény minden teremtett létező, köztük az értelemmel rendelkező ember viselkedésének a törvénye. Ez a törvényfogalom a törvényt alapvetően kényszerként fogja fel, amely elérhetővé teszi a teremtett dolgok és élőlények számára a természetes javukat. Ezzel szemben Suárez azt hangsúlyozza a definíciójával („a törvény közös, igazságos és időtálló előírás, ami megfelelően van közzé téve”), hogy a természeti törvény (illetve a törvények egyéb formái is) nem csupán kényszerítenek, hanem előírnak és kötelességet is rónak az emberre, akinek így adott a lehetőség annak megszegésére. A suárezi törvényfogalom feltételezi, hogy a teremtett élőlények egy része értelemmel rendelkezve szabad a döntéseiben.[783]

Luis de Molina is ebbe a gondolkodási hagyományba tartozik, ő azonban már közvetlenül érvelt a szabad akarat képességének a léte mellett. Erasmus, Vitoria és Suárez az egyének egy-egy olyan jellemzőjére hívta fel a figyelmet (erkölcsi jelentőséggel bíró tettek, értelemhasználat, racionális lények természeti törvénye), amellyel magyarázható, hogy miért érezzük úgy, szabadon döntünk és cselekszünk. Molina ennél jóval radikálisabb elképzelést fogalmazott meg, amely később a molinizmus elnevezést kapta. A molinizmus szerint az egyének az erkölcsi elvárásoktól és az értelemtől is független szabad akarat képességével rendelkeznek.

Ez az álláspont azonban nem problémamentes a katolikus hagyományban: a késői ókorban Szent Ágoston (354–430) éppen azért minősítette vitapartnerét, Pelagiust (350 körül – 420 körül) és követőit eretneknek, mert azok feltételezték, hogy az üdvösség megszerzéséhez nincs szükség az isteni kegyelemre, hanem csak az emberi szabad akaratra. Ehhez hasonlóan Molina feltételezte, hogy az egyéni szabad akarat képessége bizonyos világi dolgoknak az első oka, így ezekben az esetekben mentes minden kényszertől (ideértve a természeti szükségszerűséget is). Ez azonban ellentmond annak a keresztény tannak, hogy a világ eseményeinek az első oka maga Isten. A molinizmus értelmében az egyén akkor szabad, ha képes másként is cselekedni, mint amiként ténylegesen cselekszik.[784]

Molina azonban nem esett a pelagianizmus eretnekségébe, mert a szabad akarat képességére vonatkozó elképzelését kijelentések igazságának Isten általi tudására (ismeretére) hivatkozva fogalmazta meg. Molina szerint Isten ismeri a szükségszerűen igaz kijelentések igazságértékét mint a logikai törvényekre és az összes létezésre képes körülményekre és lényekre vonatkozó kijelentés igazságértékét. Ezek nem függnek Isten akaratától, hanem Isten természetéből következnek. Isten ismeri azoknak a kijelentéseknek az igazságértékét is, amelyek az ő szabad akaratától függnek, mint amilyenek az általa teremtett világra (ideértve a világ jövőjét is) vonatkozó

kijelentések. Isten szükségszerű és szabad tudása között Isten köztes tudása helyezkedik el, amely arra vonatkozik, hogy bizonyos körülmények között mit tennének az olyan szabad akarattal rendelkező lények, mint az emberek. Logikai szempontból ezek a tudásformák sorba állíthatók: Isten szükségszerű tudása arra vonatkozik, hogy milyen körülmények és lények lehetségesek; a köztes tudása arra, hogy ezek közül a szabad akarattal rendelkező lények mit tennének az egyes lehetséges körülmények között; a szabad tudása pedig arra, hogy ténylegesen (a teremtett világban) mit tesznek. Logikai szempontból a lehetőségek és a szabad döntések megelőzik a teremtést és a cselekvések teremtés általi meghatározottságát, így a szabad döntés és a szabad akarat valamilyen értelemben létezik. Időben azonban a teremtés korábbi, mint az emberek tényleges léte és döntései. Isten így már a teremtés előtt rendelkezett köztes tudással, aminek megfelelően azt a lehetőséget tudta megteremteni, amelyik elvezet az emberek üdvösségéhez. Ezzel a molinizmus egyszerre képes biztosítani az isteni kegyelem hatékonyságát és az emberi szabad akaratot, és így elkerüli a pelagianizmus eretnekségét.[785]

A jezsuita igazságos háborúelmélet: Suárez és Molina

A korszak két fontos jezsuita gondolkodója Suárez és Molina volt. Suárez a *Defensio fidei catholicae* (A katolikus és apostoli hit védelméről) (1613) című művében és a *De triplici virtute theologica* (A három teológiai erényről: a hitről, a reményről és a jószándékról) (1622) című művének a jó szándékról szóló része XIII. disputációjában, Molina pedig a *De iustitia et iure* (Az igazságosságról és a törvényről) (1607) című művében foglalkozott a Vitoria által felvetett problémákkal.[786]

a) A polgári kormányzat eredete

Molina és Suárez az állam létrejöttét tekintve nagy vonalakban elfogadja Vitorianak azt az elképzelését, hogy az ember természettől fogva társas lény, és az állam eredete az Isten teremtette természetben van. Az önmaga kormányzását (vagy az önmagának való törvényadást) és a tulajdonnal való rendelkezést magába foglaló képességgel *(dominium)* rendelkező egyének ugyanis természettől fogva közösségekben, férfi-nő kapcsolatban, családban, úr-szolga viszonyban és államban egyesülnek, hogy biztosítsák fennmaradásukat, védelmüket és boldogulásukat. Az összes közösségben természettől fogva van valamilyen kormányzás, így az önmaga számára elégséges – tökéletes – közösségben, az államban is.

Az államban a kormányzás hatalma a közösség kezében van abban az értelemben, hogy a közösség tagjai választanak maguknak államformát. A legjobb államforma a királyság, mivel ebben az esetben biztosított leginkább az állam stabilitása, azaz hogy nem lesz széthúzás. A király személye és – Molina szerint – a jogköre is a közösségtől függ. Suárez szerint az államforma választásával a közösség minden hatalmát átruházza a királyság intézményére, amelynek aztán majd meg kell felelnie az aktuális királynak. Molina ezzel szemben úgy véli, hogy nincs teljes átruházás, hanem az átruházott kormányzási jogkör morális alapja a közösségnél marad. Erre alapozva lehet ellenállni a királynak, amennyiben az nem megfelelően gyakorolja a hatalmát. Amíg a közösségnek természettől fogva joga van a király megítélésére, addig a király joga a kormányzásra – Molina szerint – a közösségtől származik: a király a közösséget szolgálja, és az igazságos kormányzásért cserébe járadékot és megbecsülést kap. Akárhogy is kerül a király kezébe a kormányzás, ő a kormányzással törvényeket hoz, amelyek egyik formája az igazságszolgáltatás során hozott ítélet (partikuláris törvény), és ezek segítségével folytatja a kormányzást.[787]

b) A jezsuita igazságos háború elmélete

Áttérve a polgári kormányzat eredetének a kérdéséről az igazságos háború szabályaira, Suárez különbséget tesz a kérdés keresztény megközelítése és a természetes értelmen alapuló felfogás között. A keresztény megközelítés által mondottak csak a kereszténységet kötelezik, a természetes értelem által mondottak azonban a természeti törvényeken alapszanak, így minden embert, fejedelmet és államot kötelezneknek.

Suárez a háborúkat az olyan konfliktusok egyik típusaként határozza meg, amelyek összeférhetetlenek a békével, és amelyeket két szuverén fejedelem vagy két állam vív egymással. Az ilyen konfliktusok egy másik típusa a lázadás, amikor a fejedelem vagy az alattvalók egy része harcol a saját országával; a harmadik pedig a párbaj, amikor két magánszemély között áll fenn a konfliktus. A párbajjal alább nem foglalkozom, a háborút és a lázadást pedig egyben, az igazságos okok keretében kezelem.

A háborúkat két részre lehet osztani, védekező és támadó háborúkra. Suárez úgy véli, hogy mindkettő típus jogos és szükséges, azonban amíg a támadó háborúk csupán

megengedettek, addig a védekező háborúk kötelező jellegűek.[788] Suárez a háborúk igazságosságának a tárgyalásában megkülönböztet három periódust, amely minden háború tekintetében fellelhető: a háború kezdetét, a háború végrehajtását és a győzelem utáni szakaszt.[789] A szabályok tárgyalásában ennek megfelelően először az *ad bellum* szabályokra tér ki, a legitim autoritásra, az igazságos okra, az arányosság különböző formáira és a nyilvános deklaráció szabályára. Ezt követően az *in bello* diszkriminációs szabályára, illetve a fejedelem és a katonák között fennálló viszonyra. Végül, olyan *post bellum* szabályokra, mint a háború utáni jóvátétel és a béke biztosításának a szabálya.

(i) Ad bellum szabályok

A legitim autoritást tekintve Suárez a középkori, Aquinói Szent Tamás által is támogatott elképzelést fogadja el. Suárez különbséget tesz a védekező és a támadó háborúk között, azonban úgy véli, hogy a kérdés főként a támadó háborúk kapcsán fontos, mivel az önvédelemre való felhatalmazás mindenkit megillet, így a védekező háborúk igazolása nem jelent különösebb problémát. A támadó háborúk esetében legitim autoritással rendelkezik a szuverén fejedelem vagy a tökéletes állam, azaz akinek vagy amelynek nincs bírája a földi dolgokban. A keresztény fejedelmek esetében a pápának joga van a fejedelmet háború indítására utasítani. Suárez elképzelésének az az alapja, hogy a háború indítása egyben az igazságszolgáltatás egy formája, így azt csak a legfelsőbb bíró indíthatja.[790]

A háborúindítás igazságos okát tekintve Suárez különbséget tesz a természeti törvényeken alapuló okok és a szent háborús okok között. Utóbbiba tartoznak az olyan okok, mint az igaz vallás elfogadtatása (térítés), Isten büntetése az ellene elkövetett bűnökért, a császári vagy pápai univerzális autoritás érvényesítése, vagy hogy a hitetlenek barbárok, akik nem képesek magukat kormányozni, és nem bírhatnak tulajdont. Suárez azonban elveti, hogy a szent háborús okoknak önmagukban bármilyen jelentőségük lenne az igazságos háborúban, és úgy véli, hogy igazságos okok csak a természeti törvényekből származhatnak.[791]

Molina, Suárezzel ellentétben, aktív támogatója a szent háborúknak és a keresztes háborúknak, amelyeket a pápa a legitim autoritására támaszkodva kezdeményez. A pápa szerinte beleszólhat a keresztény fejedelmek közötti vitákba, támadó hadjáratot deklarálhat a hitetlenek ellen vagy megbüntetve az elkövetett igazságtalanságot, vagy elősegítve az elvett javak visszavételét. Ezzel Molina úgy véli, hogy az igazságos háborúk távolabbi célja részben, az egyház védelmének és befolyásának terjesztésével, az emberi megváltás elősegítése. Az egyik speciális igazságos eszköz egy eretnek fejedelem alattvalóinak a megváltására az, ha a katolikus fejedelem kiprovokálja a háborút. Ekkor a katolikus fejedelem arra használja a diplomáciai eszközöket, hogy ellenséges viselkedést provokáljon ki az eretnek fejedelemből, amely miatt igazságos háború kezdeményezhető ellene.[792]

A háborúindításnak a természeti törvényekre alapozott igazságos okát illetően Suárez úgy vélekedik, hogy az minden esetben az állami közösségek önvédelmével áll kapcsolatban. Így csak sérelem lehet egy háború igazságos oka, mégpedig olyan sérelem, amelyet szándékosan, és ezért bűnösen idéznek elő. Ilyen sérelem lehet, ha:

- egy másik fejedelem elvesz valamilyen területet, és nem szolgáltatja vissza;
- jó ok nélkül nem engedélyez áthaladást vagy kereskedelmet a területén; illetve
- súlyos becstelenséget okoz a fejedelemnek, a népének, a fejedelem szövetségesének vagy barátjának vagy bárkinek, aki a fejedelem oltalma alá helyezi magát.

Továbbá, a sérelem okán lehet azért is igazságos háborút indítani, hogy az elvett javakat visszaszerezzék, vagy azért, hogy megbüntessék a sérelmet okozót, és ezzel elhárítsák a sérelmet (például megszüntessék a kereskedelem akadályozását).[793]

Molina számára ezek mellett, szintén az elkövetett sérelem okán, további fontos igazságos okot jelent:

- annak a szövetségesnek a megsegítése, akivel szemben igazságtalan háborút visel egy harmadik fél; vagy
- annak a közösségnek a megtámadása, amelyik nem adja ki az igazságtalanságot elkövető személyt, megakadályozva így a felelősségre vonását; illetve
- a nemzetközi szerződések felrúgása.[794]

Molina Vitoriához és Suárezhez képest jobban hangsúlyozza, hogy ugyan az igazságos ok alapulhat az igazságtalan fél által elkövetett bűnön, azaz szándékos rosszon, ám nem minden esetben van szükség a bűnre, amikor az igazságtalanság formális jellegű. Igazságos ok lehetséges az úgynevezett materiális sérelem esetében is. Ez a helyzet, amikor – Vitoria kifejezésével élve – az igazságtalan fél „leküzdhetetlen nemtudásban" van tettének igazságtalanságát illetően. A „leküzdhetetlen nemtudásból" származó sérelem azonban csak akkor eredményez igazságos okot, ha az igazságtalan fél gazdagodik tette által, azaz például megszerez egy területet. Amennyiben ilyen gazdagodásról nem lehet beszélni (például amikor betörve az ország területére megnyer egy csatát, majd elvonul), akkor bűn nélkül nem lehet megbüntetni.[795]

Molina és Suárez szerint a lázadás is lehet igazságos. A lázadásnak két típusa van, amikor az ország két része harcol egymás ellen, vagy amikor a zsarnok fejedelem harcol az ország ellen. Az első típusban a támadó fél mindig igazságtalan és a védekező mindig igazságos módon kezdi a háborút, mivel a támadó fél nem rendelkezik a háborúindítás legitim autoritásával (azzal csak a fejedelem rendelkezik). A második típust tekintve, a fejedelem kétféleképpen tud zsarnok lenni: ha a trónt igazságtalan eszközökkel szerezte meg, vagy ha a trónra ugyan igazságos jogcím alapján került, azonban a kormányzást igazságtalan eszközökkel folytatja. A lázadás ellene mindkét esetben igazságos. Az első esetben a fejedelem bármelyik alattvalója egyénileg is rendelkezik

legitim autoritással a közösség védelme érdekében, amennyiben a következő feltételek teljesülnek:

- nincs magasabb méltóság, akihez bírói ítéletért fordulni lehetne;
- a zsarnokság nyilvános és nyilvánvaló;
- a zsarnoköléssel elérhető a közösség szabadsága (ami nem áll fenn, ha például a zsarnok fia kerül a trónra); és
- a közösség nem ellenzi.

Ezzel szemben a második esetben csak az egész közösség rendelkezik legitim autoritással a közösség védelme érdekében, ha a fejedelem rátámad a közösségre, és ha magasabb méltóság (a közösség vagy a pápa) a fejedelmet még nem fosztotta meg a méltóságától. Ebben az esetben is lehetséges, hogy az alattvalók rendelkeznek legitim autoritással, ha a fejedelem valakinek az életét fenyegeti. Ekkor az egyén is megvédheti magát, még ha ennek a fejedelem halála is az egyik következménye. Az eretnek uralkodó, eretneksége indokán azonnal megfosztatik a fejedelmi méltóságtól, így vele szemben nem igazságos a zsarnokölés.[796]

Suárez fontosnak tartja a konkrét arányosság szabályát is, mint amely korlátozza az igazságos ok szabályának alkalmazását. Úgy véli, hogy hiába van igazságos oka a háborúnak, ha az ok jelentősége elhanyagolhatóan kicsiny a háború által potenciálisan okozott károkhoz képest, akkor a háború igazságosan, azaz arányosan nem kezdhető meg. Ebben az esetben ugyanis az igazságos okkal rendelkező fejedelem nem egy másik állammal szemben lenne igazságtalan, hanem a saját országával és közösségével szemben. A fejedelemnek ugyanis az a dolga, hogy a közösség javát előmozdítsa.[797] Az ilyen esetekben a fejedelemnek nem szabad (igazságtalan) háborút indítani, hanem más módszerekkel kell élnie. Például meg kell torolnia a sérelmet (egyféle korlátozott háborúval): ha például igazságtalanul járnak el a fejedelem alattvalójával szemben egy másik országban, és a másik ország fejedelme nem hajlandó igazságot szolgáltatni, akkor a kárvallott személy fejedelme hasonló módon járhat el az igazságtalan fejedelem alattvalójával a fejedelem saját országában.[798]

A konkrét arányosság szabályával szemben az általában vett arányosság egy másik esetét, a siker értelmes esélyének a szabályát Suárez nem fogadja el. Szerinte ugyanis a siker vagy a sikertelenség bizonyossággal nem látható előre, és a hadi vállalkozások pontosan az ilyen bizonyosság hiányában szoktak lefolyni.[799]

A fejedelemnek azonban ezzel együtt is mindent meg kell tennie a konfliktushelyzet átgondolásáért, amiben segítséget kérhet a hozzáértő állami és katonai vezetőktől. Ez utóbbiaknak ekkor segíteniük kell a fejedelmet, azonban ha nem hívják őket, akkor nincs tanácsadási kötelességük. Ha a tanács a háború igazságossága mellett foglal állást, akkor a fejedelem indíthatja a háborút, ha azonban nem vagy nem egyértelműen tudják eldönteni, hogy a háború igazságos-e, vagy sem, akkor nem. A katonáknak, amennyiben

a háború igazságtalansága nem nyilvánvaló számukra, követniük kell a fejedelem parancsát, amiként a bakó is követi a bíró utasítását a kivégzést illetően.[800]

A fejedelem, amennyiben igazságos oka van a háborúra, akkor erre deklarációval fel kell hívnia az ellenség figyelmét. A deklarációval továbbá fel kell hívnia az ellenség figyelmét arra is, hogy az szolgáltassa vissza az elvett javakat, vagy adjon megfelelő kártérítést. Amennyiben az ellenség megadja a kártérítést, akkor azt el kell fogadni, és a háború indítása igazságtalanná válik. Suárez úgy véli, hogy az igazságtalan fél a háború végéig bármikor megadhatja az eredetileg kért javakat vagy kártérítést, amely azonban a háború kitörése után kiegészül a háború alatt okozott további károk ellenértékével, a büntetéssel és a háború utáni béke biztosításának az árával.[801]

(ii) In bello és post bellum szabályok

Az *in bello* szabályokat Suárez két nagyobb csoportba osztja. A szabályok egyik csoportja az ellenséghez való viszonyon alapul, a másik a saját alattvalók és katonák egymáshoz való viszonyán.

Az ellenséges közösségben vannak ártatlanok, akik nem járulnak hozzá a sérelem elkövetéséhez. Őket szándékosan nem szabad megölni, azonban esetlegesen járulékos áldozattá válhatnak a győzelem biztosítása során, vagy amennyiben nem lehet őket különválasztani a felelősöktől (például város ostromakor). Amennyiben az ártatlanok ellen támadás indul, még ha igazságos okkal is harcol a támadó, az ártatlanok igazságosan védhetik magukat.[802] A saját alattvalók és katonák tekintetében a fejedelemnek biztosítania kell a zsoldot, cserébe pedig a katonáknak bátran kell harcolniuk, nem szabad elhagyniuk őrhelyüket vagy állomásukat, nem adhatják fel a rájuk bízott erődítményt és nem rabolhatják ki a civil lakosságot.[803]

Molina is elfogadja ezeket a szabályokat, ám még hozzáteszi, hogy azokban a háborúkban, ahol csak materiális sérelem van (nincs bűn és felelősség), és vannak olyan javak, amelyeket vissza kell szerezni, az ellenség katonáival szemben folytatott harcnak korlátozottnak kell lennie, és csak a javak visszaszerzéséhez szükséges mértéket és intenzitást szabad elérnie.[804]

A *post bellum* szabályokat illetően Suárez úgy véli, hogy a győztes igazságos háborút követően igazságos jóvátételként ráterhelni a vesztes félre a háború és az egyéb károk költségeit, akár a mozdítható javak elvitele árán is. Erre azonban csak a fejedelemnek van lehetősége, a katonáknak, a fejedelem felhatalmazása nélkül, nincs. A kárpótlást elsősorban a felelősök tulajdonából kell fedezni, az ártatlanok tulajdonát nem érintve. Amennyiben azonban erre nincs lehetőség, akkor az ártatlanok tulajdona, sőt személye is az igazságos háború győztesének a kezébe kerül.[805] Az igazságos háború győztese ezentúl a béke biztosítása érdekében további intézkedéseket tehet, mint például elfoglalhat további javakat, városokat, tartományokat.[806]

Összességében, a jezsuita gondolkodásról azt mondható, hogy mind Suárez, mind Molina a háborús igazolás kérdésében nagy vonalakban Vitoria elképzeléseit követte,

azokat fejtette ki és fogalmazta meg karakteresebben, és csak részletekben tért el azoktól. Vitoria például igazságosnak tartotta a háborút harmadik fél védelme érdekében, és kötelezte az állami vezetőket arra, hogy tanácsot adjanak (kérés nélkül is), illetve úgy vélte, hogy az uralkodói felhatalmazásnak nem csupán a közösségi felhatalmazást, hanem az isteni felhatalmazást is magába kell foglalnia. Ezzel Suárez és Molina nem értett egyet. Amiben azonban Vitoria, Suárez és Molina azonos álláspontot foglalt el, az a reformációval való szembenállást hangsúlyozó tan, az emberi döntési szabadság tana mellett való kiállás volt.

A jezsuita igazságos háború elmélete Magyarországon: Pázmány

Pázmány Péter (1570–1637), a magyarországi jezsuita gondolkodás vezéralakja az igazságos háború eszméjével *A keresztyén vitézek kötelességéről* (1636) és az *Ellenségünk szeretésének kötelességéről* (1636) című prédikációjában foglalkozott.[807]

Pázmány számára az igazságos háború csak komoly korlátozások között lehetséges. Alapvető kiindulópontja a személyes és állami önvédelem:

> „Szabad azért embernek ellenségitűl magát óltalmazni; szabad örűlni, hogy Isten bosszút ál az ő népének üldözőin; szabad a gonosz-tévőre bűntetést kérni a birótúl; miképpen Isten, a bűnt megbocsátván, fen tartya sokszor a bűntetést: de nem szabad, *malum pro malo, maledictum pro maledicto,* gonoszért gonosszal, szitokért szitokkal fizetni: nem szabad magúnk erejével boszszút állani: nem szabad gyűlölni, az-az másnak gonoszt kivánni, csak azért, hogy romollyon, és kinlódgyék."[808]

A személyes és állami önvédelem a szövegben olyan alapvető okként jelenik meg, amely igazságossá teszi a háború vállalását. Ezt látszólag megerősíti Pázmánynak egy másik szövegből származó mondata: „A hadakozás, Necessarium malum, szükséges gonosz, arra való, hogy bántás-nélkül, békeségben élhessenek a jámborok; hogy az ártatlanok oltalmaztassanak; hogy a gonosz-tevők bűntetődjenek és zaboláztassanak."[809] Itt hasonlóan jelöli meg a háborút igazoló alapvető okokat, azonban azt írja, hogy ezek az okok csak szükséges rosszként igazolják a háborút, és nem úgy, mint a valamilyen értelemben jó dolgok egyikét. Amennyiben azonban a háború lehet igazságos, akkor azt nem csupán szükséges rosszként lehet igazolni, hanem „jó dologként" is. Természetesen Erasmusszal együtt lehet úgy gondolni, hogy a háború csak szükséges rosszként igazolható, azonban amennyiben valaki Aquinói Szent Tamással együtt elfogadja azt, hogy az igazolt háborúnak van igazságos oka,[810] akkor, mivel az igazságosság jó dolog, azt is el kell fogadnia, hogy az igazságos háború jó dolog. Pázmány pedig Szent Tamást idézve tárgyalja az igazságos háború szabályait.

Ezt támasztja alá „a vitézségben szentségre jutott Szent Márton" példájának felemlegetése az igazságos háború indításának és viselésének a tárgyalása kapcsán. Ez azt mutatja, hogy Pázmány elsődleges célja annak megmutatása, hogy a megfelelő módon való háborúviseléssel az abban valamilyen formában részt vevők (elsősorban

a vitézek) elkerülhetik lelkük elvesztését. Sőt, Szent Mártonhoz hasonlóan talán meg is felelhetnek a megváltásra méltó élet elvárásainak. Ezért mondható az, hogy Pázmány számára az igazolt háború nem csupán „szükséges rossz”, annak ellenére, hogy egy helyen ő ezt írja, hanem valami jó dolog.[811]

Ad bellum szabályok

Szent Tamás szerint az igazságos háború legalább háromféleképpen lehet igazságos, a legitim autoritás, az igazságos ok és a helyes szándék szempontjából. Pázmány is ebben a sorrendben tárgyalja az igazságos háború kritériumait, azonban azokat, említésszerűen, kiegészíti olyan szabályokkal, amelyeket egyes reformátorok vagy a kortárs jezsuita gondolkodók védelmeztek.[812]

Pázmány a háború indításának legitim autoritásaként az ország törvényes fejedelmét jelöli meg, azzal a megkötéssel, hogy a fejedelemnek figyelmet kell fordítania az ország akaratára és az országgyűlés rendelésére. Ez kizárja, hogy az országrészek vagy várak urai maguk kezdeményezzenek igazságos háborút. Ez olyan igazságtalan tett, árulás, amely maga után vonhatja a fejedelem igazságos hadindítását, most már az országrész vagy a vár ura ellen. Az országrészek vagy várak urai azért nem indíthatnak maguk háborút, még ha sérelem is érte őket, mert van olyan felettes fejedelem, akinek van felhatalmazása bíróként eljárni az ügyükben.[813]

A legitim autoritással rendelkező fejedelem csak az igazságos ok fennforgása esetén indíthat háborút. A Pázmány által elfogadott igazságos okok közül a legfontosabb az ország és az alattvalók védelme, mert a fejedelem tartozik azzal az alattvalóinak. Az alattvalókat veszélyeztető ellenség lehet külső ellenség (ez a Pázmány által említett első ok), de lehet belső ellenség is, aki törvénytelenül elveszi az alattvalók javait (ez a második ok).[814]

Pázmány javaslata a harmadik igazságos okra vonatkozóan első pillantásra igen különösen hangzik: igazságosan lehet háborúzni akkor, „[h]a nagy boszszúval illeti valaki a fejedelmet vagy alatta-való híveit”.[815] A középkori elképzelések szerint ugyanis az igazságos háború alapvető formája a büntetés és a bosszúállás az elkövetett igazságtalanságért volt, amely ellen természetesen épp annyira nem igazságos védekezni, mint manapság szembeszállni az intézkedő rendőrrel. A harmadik okot így nem szó szerint kell értelmezni.

Az értelmezésben segítséget nyújt az előbb idézett állítás után példaként említett két biblikus hely. Az egyik példában Dina és Hemor (vagy Khámor) kapcsolatáról van szó: Dinát, Jákób lányát Sekhem, Hemor fia megerőszakolta, amiért végül Jákób fiai megölték Hemort és Sekhemet, és feldúlták a városukat, „mivelhogy megszeplősítették vala az ő húgukat”.[816] A másik példa Dávidról és Hanonról (vagy Hánunról) szól: Hánon az ammoniták újdonsült királya volt, akinek a földjére Dávid követeket küldött, hogy kifejezzék együttérzésüket. Hánon és tanácsadói azonban úgy vélték, hogy

a küldöttek valójában kémek, akik azért jöttek, hogy „a földet megvizsgálják, elpusztítsák és kikémleljék”. Hánon ezért a követeket elfogta, és megalázta, majd hazaküldte, amiért végül Dávid megtámadta Hánont.[817] A két példából világos, hogy a háború oka mindkét esetben a Suáreznél is megtalálható becsületsértés.

A negyedik igazságos ok valójában két további okot foglal magába, a fejedelem ellenségeinek szövetségesei ellen irányuló háborúra való igazságos okot, illetve a fejedelem szövetségeseit támadók ellen irányuló háború igazságos okát.[818] Hasonló felosztással találkoztunk Molinánál is, aki számára csak az igazságos háborút vívó szövetséges megsegítése az igazságos, amely elvárásnak a kiterjesztése logikusnak is tűnik. Pázmány ezzel szemben az általa felhozott bibliai példák alapján csak a szövetségesi viszonyt hangsúlyozza, azt nem, hogy a szövetségesnek igazságos háborút kell viselnie ahhoz, hogy a megsegítése is igazságos legyen.

Az ötödik ok szintén két további okot foglal magába, az egyik annak megbüntetésére irányul, aki nem adja ki a törvényszegőt vagy igazságtalan tettet végrehajtót (például a fejedelem ellen támadót), a másik pedig annak a megbüntetésére, aki megszegi a nemzetközi szerződést („[h]a felbontya a végezést”).[819] Az első tekintetében Pázmány példája a korszakban szinte kötelező biblikus hivatkozás, a zsidó Benjamin törzshöz tartozó Gibea lakóinak és a gibeai Béliál fiainak a története. A történet szerint egy Lévita törzsből származó ember ment Gibeába az ágyasával, ahol Béliál fiai meg akarták őt ölni, ám végül az ágyasát becstelenítették meg. Izrael törzsei összegyűlve követelték Gibeától a bűnösök kiadását, hogy felelősségre tudják őket vonni. A gibeaiak azonban nem adták ki Béliál fiait, hanem vállalták a háborút az izraeli törzsekkel.[820] Eddig a történet. Ez a kálvinisták számára abban az aspektusban volt fontos, hogy amiként Izrael a törvénytelenség miatt felléphetett egy másik zsidó törzzsel szemben, úgy a kálvinisták is felléphettek egy bűnös, de keresztény felekezettel, a katolikusokkal szemben. Pázmány számára is hasonló logika miatt fontos a történet, mert ezzel lehet indokolni a fellépést a bűnös, de keresztény, protestáns felekezetekkel szemben. A második további ok esetében pedig Pázmány Moáb királyának a tettére hivatkozik, aki korábban Izrael adófizetője volt, ám aztán felbontotta a szerződést, és nem kívánt továbbra is az adófizetője maradni. Ezért cserébe Jórám izraeli király hadat vezetett Moáb ellen.[821]

Végül, a hatodik ok értelmében, ha egy keresztény ember a törökkel együtt támad rá a fejedelemre, akkor ő azzal igazságos okot szolgáltat az ellene indítandó háborúra pusztán a törökkel – egy keresztény fejedelem ellenében – való együttműködés miatt, azaz attól függetlenül, hogy az ő oka a háború indítására igazságos, vagy sem. Ennek az az oka, hogy még ha a törökkel szövetkezőnek igazságos oka volna is a fejedelem elleni támadásra – azaz a keresztény fejedelem sérelmet okozott neki, amelyet büntetéssel torolhat meg –, a török rabságba esés (és vele a feltételezett lelki eltévelyedés) büntetésként akkor is túlzó, azaz aránytalanul rossz.[822]

Amennyiben igazságos ok mutatkozik is a fejedelem számára a had indítására, akkor még a háború előtt neki azt is meg kell vizsgálnia, hogy ez szükséges-e, illetve hogy nem lehet-e más eszközökkel rendezni a konfliktust. Pázmány szerint ugyanis a háború „az utolsó és veszedelmesb orvosság, melyhez csak akkor szabad nyúlni, mikor egyéb orvosság nem találtatik”.[823] A háború indítására így csak utolsó lehetőségként kerülhet sor.

Az alternatív megoldások vizsgálatával is összefüggésben, de a háború indítását megelőzően szükséges, hogy a fejedelem a lehetséges háború deklarálásával előbb békességre intse az ellenséget, és ultimátumot adva felhívja a figyelmét a háború lehetőségére. Az intés és az ultimátum azonban a fejedelem alattvalóinak is szól, tájékoztatva őket arról, hogy a háború igazságos lesz. Az alattvalóknak maguknak ugyan nem kell vizsgálni, hogy vajon a háború igazságos-e, vagy sem, mert bízniuk kell abban, hogy a fejedelem és a tanácsadói alaposan megvizsgálták a kérdést. Mindazonáltal, „ha nyilván-való, hogy hamis igye vagyon a had-inditónak, senki sem vitézkedhetik lelki veszedelem nélkül mellette; mivel Isten törvénye, hogy […] a hamisság-kezdők és hozzásegítők egyenlő bűntetést érdemelnek”.[824] Pázmány itt azt az álláspontot körvonalazza, hogy a nyilvánvalóan igazságtalan háborúban az alattvalóknak nem kell a fejedelemnek engedelmeskedniük, hiszen azzal lelkük kerül veszélybe. A fejedelem a háború igazságos okainak a deklarációjával tudja biztosítani az engedelmességet.

Pázmány a helyes szándék szabályát az *in bello* szabályok között tárgyalja, azonban főként *ius ad bellum* értelemben. Pázmány szerint:

> „Nem elég, hogy igaz igye légyen a had-viselőnek, szükség, hogy a hadakozó törvények-szerént igazán visellye a hadat. Nem gyűlőlség-üzés vagy bosszú-állás kívánsága, nem préda reménsége vagy ragadozás fösvénysége, nem kegyetlenség dühössége vagy uralkodás kivánsága, nem ország vagy fejedelemség öregbűlése igaz czéllya és vége a hadakozásnak, sőt veszedelmes bűn ezekért hadakozni.”[825]

Pázmány itt azokat az okokat sorolja fel, amelyek igazságtalan okai a háborúnak, alapuljanak ezek érzelmi motiváción (gyűlölet, bosszúszomj, kegyetlenség) vagy a fejedelem önérdekén (zsákmányszerzés, birodalomépítés, dicsőség). Az ilyen hadindítás nem csupán igazságtalan, hanem egyben rendkívüli veszélyekkel is jár a hadat indító és az abban részt vevők lelkére nézve, hiszen olyan bűnöket követnek el általa, mint a gyilkosság, a lopás vagy a házégetés.

In bello és post bellum szabályok

Pázmány szintén az *in bello* szabályok alatt tárgyal olyan kérdéseket, amelyek inkább a harcra való felkészüléssel függenek össze, és így lehetne a helyük az *ante bellum* szabályok között is. Mivel azonban a tárgyalt szabályok inkább kapcsolódnak a harcra való felkészüléshez, mint a háborúra való felkészüléshez, ezért ezeket nem ragadom ki a pázmányi szerkezetből.

Az *in bello* szabályok három részre oszlanak Pázmány szerint: az Istenhez való kapcsolatból származó szabályokra, a felebarátokkal való kapcsolatból származó szabályokra és a katonáknak saját magukkal (a saját lelkükkel) való kapcsolatából származó szabályokra.

A hadat viselő vitéznek tudnia kell, hogy a harcot nem több katonával vagy jobban kiképzett katonákkal lehet megnyerni, hanem csakis Isten segítségével. Ezért fontos, hogy a vitézek a harc előtt és után imádkozzanak Istenhez, kérjék a segítségét, a harc után pedig adjanak neki hálát (semmint saját maguknak tulajdonítsák a győzelmet).

A felebarát lehet az ellenséges katona, az ártatlanok és a „szegény kösség". Az ártatlanok alatt Pázmány az ellenség oldalán álló, az igazságtalan háború kirobbantásáért vagy vívásáért nem felelős embereket érti, a „szegény kösség" tagjai alatt pedig a közembereket, akár az ellenséges, akár a saját oldalon. Az ellenséges katonával, az ártatlannal és a „szegény kösséggel" szemben egyaránt önmegtartóztatást kell tanúsítani. Az ellenséges katonákkal szemben nem szabad kegyetlennek lenni, az ártatlanokat és a „szegény kösséget" pedig nem szabad kifosztani és megölni.

Saját magát illetően pedig a katonának úgy kell gondolkodnia, mint aki a katonai táborban a „halálra menő emberek sokaságában" van. Ennek megfelelően azt feltételezve kell élnie, hogy mindjárt elérkezik a halálának órája, amikor megmérettetnek a tettei. Bűnbánatot kell tartania és gyónnia kell.[826]

Végül, Pázmány érintőlegesen kitér a *post bellum* szabályok közül a háború abbahagyásának a szabályára is. Úgy véli, hogy a háborút csak addig szabad folytatni, amíg az igazságos ok azt indokolja. A háború ugyanis mint önvédelem csak eddig szükséges, mivel az igazságtalanul befejezett háborúk újabb háborúkat szülnek.

Összességében azt mondhatjuk, hogy Pázmány elmélete éppúgy magába foglal elemeket a középkori igazságos háború elméletéből (a Szent Tamás-i rendszer elemeit), a korszak protestáns gondolataiból (a harcra való spirituális felkészülés), mint a spanyol jezsuiták gondolataiból (igazságos okok). Ezek közöl a legnagyobb hatást Pázmányra a jezsuiták gondolatai tették.

Összegzés

A nyugat-európai katolikus megújulás dominikánus és jezsuita ideológiái a háborús ideológiák fejlődésének szempontjából részben visszatekintettek Aquinói Szent Tamás elméletére, részben azonban előre, a kialakuló nemzetközi jogra mutattak. Az embernek saját maga felett gyakorolt hatalmára, az emberi szabad akaratra, a tökéletes időbeli közösség, illetve a mindkét oldalon igazságos háború fogalmára építve ezek az elméletek megalapozták a következő korszakban kiemelkedő szerephez jutó nemzetközi jogi ideológiákat.

A nyugat-európai jezsuiták elméleteiben, amiként Szent Tamás elméletében is, fontos szerepet kapott az igazságos háború elmélete. Az elmélet jezsuita változatában

a védekező háborúk igazságossága már nagyobb hangsúlyt kapott a középkorban népszerű támadó-büntető háborúkkal szemben. A jezsuiták továbbá az igazságos háború szabályait három nagyobb csoportba osztották aszerint, hogy a háború melyik részére vonatkoznak: a háború kitörésének a szabályaira, a háborúviselés szabályaira és a háború lezárásának szabályaira.

Pázmány Péter elméletének magyarországi változatában az előremutató, nemzetközi jogi jelleg kevésbé érzékelhető. Pázmány azonban átvette az igazságos háború elméletét, amelyben kiemelt szerepet szánt a védekező háborúknak és a háromféle szabálycsoportnak is. Pázmány elképzelése így több elemet magába foglalt Suárez és Molina elméletéből, azonban – a törökök jelenlétéből fakadóan – protestáns gondolatokra is kiterjedt, főként a wittenbergi történelemszemlélet egyes elemeire.

Protestantizmus, katolicizmus és a kereszténység védőbástyája: a Szent Korona-eszme Révay Péternél

Révay Péter (1558–1622) koronaőr és Turóc vármegye főispánja az elsők között szentelt teljes művet a Szent Korona történetének, *Révay Péter Turóc vármegyei főispán rövid emlékirata Magyarország több mint 600 éve tündöklő Szent Koronájának eredetéről, jeles és győzedelmes voltáról, sorsáról* (1613) címmel.[827] Ez a munka a 17. század eleji magyar protestáns-katolikus egység lenyomata, amely egyben kifejezi Révaynak azt az igényét is, hogy az ország ismét a kereszténység védőbástyája legyen.

A protestáns-katolikus egység

Révay evangélikus hitű koronatörténészként írta meg az egyébként a katolikus koronahagyományra támaszkodó munkáját, kifejezve ezzel a 17. század elején rövid időre megvalósuló egységet a keresztény felekezetek között. A század elejének eseményeit alapvetően határozta meg a tizentötéves háború, a katolikus-protestáns vallási szembenállást is magába foglaló Bocskai-felkelés és az I. (Habsburg) Rudolf (magyar király 1576–1608) és Mátyás herceg közötti ellentét. A felmerülő problémákat tekintve Mátyás a protestáns magyar rendeket képviselte, illetve a békekötést szorgalmazta a törökkel, ezzel szemben Rudolf a katolikus abszolutisztikus kormányzást részesítette előnyben, és folytatta volna a török elleni háborút.[828] Végül Mátyás álláspontja győzedelmeskedett, aki hazaszállíttatta az 1576 óta külföldön lévő Szent Koronát, és akit 1608-ban magyar királlyá koronáztak. A Szent Korona az egység jelképévé vált mind a magyar nemzet és a Habsburg-király között, mind pedig a keresztény vallási felekezetek között. Ezt az egységet fejezte ki az is, hogy a Korona őrzőjének két koronaőrt választottak, egy katolikus és egy protestáns főurat. Pálffy István lett a katolikus koronaőr és Révay Péter a protestáns koronaőr, akik egyaránt élvezték a király és a rendek bizalmát.[829]

A politikai és a vallási összhang egyik lenyomata volt az is, hogy a protestáns oldalt képviselő Révay a Szent Koronáról írt műve legtöbb részletében elfogadta a katolikus koronatörténeti hagyományt.[830] Ennek a hagyománynak az egyik sarokpontja a Korona származásának története. A katolikus hagyomány szerint a Korona származását I. István király Hartvik-legendája örökíti meg. A történet szerint István követei útján koronát kért II. Szilveszter pápától (999–1003), aki a lengyeleknek már előkészített koronát egy álmában kapott angyali sugallatra István követeinek adta.[831]

A katolikus hagyomány elfogadásának jelentőségét jelzi, hogy Révay egy később írt munkájában már arra tett kísérletet, hogy a katolikus koronahagyománynak alternatívát jelentő eredettörténetet dolgozzon ki. Révay oka az elmélet kidolgozására II. Mátyás halála, a hithű II. (Habsburg) Ferdinánd (1619–1637) királlyá választása, és így a kompromisszumos politika háttérbe szorulása volt. Az új elmélet értelmében a Korona eredete nem a pápánál, hanem az első keresztény uralkodónál, I. (Nagy) Konstantin római császárnál (306–336) keresendő.[832]

A Szent Korona-eszme Révaynál

A Szent Korona-eszme elemei

A Révay által megfogalmazott Szent Korona-eszme nem az első tárgyalása volt a Szent Korona köré épülő fogalmak felhasználásának és tárgyalásának. A 14. század végén Küküllei János (1320–1939) rendszeresen hivatkozott a Szent Koronára I. (Anjou) Lajos (1342–1382) háborúinak igazolásában, illetve Werbőczy István (1365–1541) is foglalkozott a Szent Koronával mint a nemesek közötti jogegyenlőséget alátámasztó eszmével. A kettejük elmélete közötti fontos különbséget a háború indítására és vezetésére vonatkozó legitim autoritás – mint a kormányzás és az országlás által magába foglalt felhatalmazás – kérdése alkotja. Küküllei Szent Korona-eszméjének értelmében a király rendelkezik a háború kezdeményezésének és vezetésének jogával, illetve az, akinek ő delegálja azt. Werbőczynél ugyan a gyakorlatban a király indítja és vezeti a háborút, azonban a nemesek választják a királyt, és ruházzák ezáltal rá a legitim autoritást.[833] A legitim autoritás mindkét esetben a Szent Korona joga, amely a koronázással száll át a királyra. A jog a Szent Koronára Küküllei középkori elméletében Istentől származik,[834] Werbőczy esetében azonban a Magyar Királyság területén birtokkal rendelkező nemesi közösségtől.[835] Werbőczy és Révay munkássága között a Szent Korona-eszme annyiban módosult, hogy a Szent Korona által szimbolizált közösség már nem csupán a katolikus nemeseket foglalta magába, hanem a szabad királyi városok protestáns lakosságát és a protestáns hajdúkat is.[836] Az isteni származás, a területiség, a nemesi egység és a vallási szempontból kitágított nemzet fogalmai tovább éltek Révay munkájában.

Révay ezeket a fogalmi elemeket beépítette az alapvetően a középkori értelemben vett vallási jellegű elméletébe. Révay a Koronát Küküllei hasonlóan Istentől (az isteni

gondviseléstől) eredezteti: „A mennyei igazság eme üdvözítő forrásából eredt, illetve jött létre a Szent Korona."[837] A közösség mint a vallási különbségeken is felülemelkedő nemzeti egység nem eredete a koronának és az azzal járó jogosultságoknak, hanem folyománya. Révay szerint a Szent Korona jelentősége abban áll, hogy egység uralkodik-e az országban, vagy sem: a „magyarok a királyi felség isteni jelvényét szentségtörés révén elveszítették, és az elválván tőlük a magyarok között meghonosodott az új, természetellenes gyűlölség, meghasonlás. Innen ered a folytonos széthúzás, a szakadatlan véres háborúság."[838]

Révay Isten Szent Koronát adományozó tettének tulajdonítja a természettől és neveltetéstől kivételesen vitéz magyarok keresztény hitre térítését is. A keresztény hitre téréssel a magyarok vitézsége nem veszett el, hanem hitből fakadó vitézséggé alakult át. Az isteni gondviselés ezen tettei következményeként pedig a magyarok „ellenségeik félelmére és iszonyú rettegésére mindig derekasan és vitézül oltalmazták a keresztény társadalmat. Így hát nem igazságtalanul szokták őket […] a hit pajzsának, a vallás védőfalának, a kereszténység bevehetetlen bástyájának nevezni."[839] Révay így összekapcsolja a Szent Korona-eszmével a „kereszténység védőbástyája" ideológiát, amivel a középkori Magyar Királyság törzsterületére és az azt körülvevő befolyási övezetre utal. Ehhez a területhez tartozik a Kárpát-medencén túl Szlavónia, Dalmácia, Horvátország, Bosznia, Szerbia, Halics, Ladoméria, Kunország és Bulgária.[840] A területek egy részének az elvesztését Révay az országos egység megbomlásának tulajdonítja.

Az isteni eredet, az egység értelmében vett közösség és a területiség fogalmához Révay hozzáadja a saját elképzeléseit is.[841] Révay a gondviselés által irányított magyar történelem eseményein keresztül meséli el a Szent Korona történetét, az események segítségével bemutatva a Korona sajátosságait és ezzel a Szent Korona-eszmét. A Korona sajátosságainak segítségével Révay megvilágítja a szerinte ideális politikai berendezkedést és ezzel összefüggésben a belső és külső fegyveres konfliktusok okait, felszámolásuk módját, az ország megvédésének miként jét és a külső hódítás lehetőségeit. Az ország belügyeit és külső hódításait tekintve Révay általánosságban úgy fogalmaz, hogy a „saját hazája ölében túlélő Korona minden derék királyt minden veszedelemtől megvédett",[842] illetve hogy „egyesek háborúban, békében fényes dicsőséget szereztek a hazának, mivel a Szent Korona igaz és őszinte imádata vezette őket".[843] Révay a magyar történelem eseményein keresztül úgy mutatja be a Szent Koronát mint bel- és külpolitikai ideológiát, és ezzel állást foglal II. Mátyás ezen ideológiának megfelelő politikai rendszere mellett.[844]

A magyar történelem hatszáz évét áttekintve az bontakozik ki Révay művéből, hogy a Szent Koronának három eleme van, „a mennyei gondviselés, a királyok jámborsága és az ország boldogsága egyesül benne".[845] A Korona a közvetítő a magyar történelemben gondviselésként megjelelő Isten, az ideális keresztény uralkodó

és az ország boldogsága között. A Korona a keresztény igazság jelképe, ezért a Koronának tisztelet és szeretet jár. Ez a járandóság azonban nem független a Koronától, hanem annak „titokzatos erején, magnetikus tulajdonságán” alapul, amely „kiváltja, vonzza a szeretetet”.[846] A Korona magnetizmusára egy példa I. Imre király (1196–1204) és András herceg konfliktusa. Kettejük fegyveres összecsapása előtt Imre egyszer csak egyedül, csak a Koronát és a jogart magához véve, ám minden sérelem nélkül kelt át a herceg fegyverben álló csapatai között, és vetett véget a konfliktusnak.[847]

A Korona az uralkodótól akkor kapja meg a tiszteletet és a szeretetet, ha az uralkodó a Korona által jelképezett keresztény értékeknek megfelelően kormányoz, azaz olyan erények által, mint a szelídség, a jámborság, az igazságosság, illetve figyelemmel kíséri az alattvalók jólétét[848] és (a rendek) szabadságát. Az uralkodóval szemben támasztott másik elvárás, hogy koronáztassa meg magát a Szent Koronával. Ez azt jelzi, hogy a Korona nem csupán a keresztény értékek jelképeként volt fontos Révay számára, hanem a feltételezett történeti dimenzióban is mint István és a magyar királyok materiális koronája. II. Mátyás koronája így ugyanaz a korona, mint István koronája.[849] Révay a két elvárást együtt értelmezve – azaz, hogy az uralkodónak a Szent Koronával megkoronázottan, annak magnetikus hatása alatt, a Korona által jelképezett értékeket figyelemben tartva kell törvénykeznie – a Koronát a „törvények törvényének” nevezi.[850]

A Korona az alattvalóktól akkor kapja meg a tiszteletet és a szeretetet, ha elismerik a királyt, és engedelmeskednek neki.[851] Az alattvalókat érintően Révay általánosságban fogalmaz, és nem téri ki arra, hogy csak a Koronát tisztelő királyt kell-e elismerni, vagy minden királyt illetve hogy a Koronát nem tisztelő királlyal szemben mi a teendő.

A Korona azonban nem csupán jelkép, hanem mint a mennyei gondviselés hordozója egyféle isteni személy is, aki ellen fellépni nem csupán felségsértés, hanem szentségtörés is. Ennek az az oka, hogy a Korona Istentől származik, és így maga angyali, mennyei és apostoli Korona. A megszemélyesített Korona, amiként Isten is, rendelkezik azokkal az erényekkel, amelyeket Révay az ideális keresztény uralkodótól elvár. Ezekkel az erényekkel rendelkezve a Korona, amiként Isten is, maga képes cselekedni. Révay bemutatásában a Korona például nem tud elviselni bizonyos dolgokat, külföldre utazik, földönfutó vagy találkozik a törökkel. A Korona erényei és cselekvőképessége különösen lényeges Révay számára, mert Révay összemossa, hogy az ideális politikai rend érdekében ki léphet fel: Isten, a Korona vagy az ideális keresztény uralkodó. Hármójuk között az ideális politikai rend szempontjából nagy a hasonlóság, mivel az uralkodó azért és akkor rendelkezik a keresztény erényekkel, mert tiszteletben tartja és szereti a Szent Koronát, amely azonban azért rendelkezik a kérdéses erényekkel, mert isteni eredetű.

Amennyiben a Szent Korona első két eleme együtt áll, azaz a Szent Korona közvetítésével az uralkodó bírja a mennyei-isteni erényeket, akkor annak az a következménye, hogy az ország egységes és boldog. A Szent Korona-eszme Révay-

féle változatának a legfőbb célja is éppen ez, az ország boldogságának a biztosítása. Az ország boldogságának az összetevői: az üdvösség, a jólét, a rendek szabadsága és a dicsőség.

A Szent Korona-eszme mint háborús ideológia

Ha az országban a Szent Koronát tisztelő és szerető király uralkodik, akkor az ország egyéges, ami külső hódítással és dicsőségszerzéssel járhat együtt. Révay így ír I. (Hunyadi) Mátyásról (1458–1490):

> „Mátyás pedig a Korona hazatérte után a legnagyobb szerencsével viselt hadat egyazon időben Kelet és Nyugat császáraival, a velencéseket adófizetővé tette, Bécset elfoglalta, az ausztriai Újhelyt, […] szinte egész Ausztriával egyetemben elfoglalta. Továbbá, leigázta Morvát, mindkét Sziléziát és Lausitzot, idehaza és külföldön számos jeles tettet hajtott végre, birodalma szilárd és legyőzhetetlen volt."[852]

A külső hódítással való dicsőségszerzés támadó háborúk vezetését jelenti. A támadó háború Révay szerint nem pusztán hatalmi fölényen alapul, hanem „a Szent Korona külföldre is kisugárzó Napként való ragyogásán",[853] azaz hogy a Szent Koronára a meghódítandó területen lakók is tisztelettel és szeretettel tekintenek. A magyar királyok által meghódított területek lakói a hódítás után ezért teljesen azonosulnak a Szent Korona által jelképezett értékekkel, és feladják saját koronájuk és értékeik tiszteletét, önállóságukat.[854] A meghódított területek rendjeinek cserébe elérhetővé válik az a boldogság, amelyet a Korona biztosít a területén élő rendeknek.

A magyarok által korábban meghódított területek egy része Révay idejében török kézen volt. A középkori Magyar Királyság összes területének a felsorolását nem lehetetlen úgy értelmezni, mint amellyel Révay az elveszett területek visszaszerzését kívánja igazolni.[855] Révay elképzelése azonban összetettebb ennél. Révay a török szultánt zsarnoknak,[856] a törököt pedig Európa és a keresztények ellenségének tartja.[857] A törökkel szemben ezért csak a keresztény fejedelmeknek a kereszt jele alatt egyesített erejét tartja hatékonynak. A kereszténység egysége, amelyre Révay Szent Ágoston kifejezésével „Isten városaként" hivatkozik, mindenképpen szükséges a törökök visszaszorításához. Ez az egység azonban nincs meg, és mivel a keresztény fejedelmek között polgárháború dúl, ezért nincs lehetőség a török elleni eredményes háborúra sem.[858] Ebből az is következik, hogy a keresztény fejedelmek, például a magyar fejedelem, magukban szintén nem képesek visszaszorítani a törököt, és visszafoglalni a régi magyar területeket, hiába a Szent Korona kapcsolódása ezekhez a területekhez.[859] Így, összességében, Révay ugyan igazolja a törökök elleni háborút, azonban csak mint közös keresztény vállalkozást, azaz mint szent háborús igazolással rendelkező keresztes háborút, de nem mint a Szent Korona-eszmén nyugvó magyar háborút.

A Révay-féle Szent Korona-eszme fő célja nem a hódító háborúk igazolása, hanem az országon belüli megosztottság felszámolása. Erre következtethetünk nem csupán a szöveg értelmezéséből, hanem abból is, hogy az eszme II. Mátyást támogató

ideológiaként született meg. Révay a megosztottságra több kifejezést is használ, amelyek szerint jellemzője lehet polgárháború, kiontott rokonvér, széthúzás, meghasonlás, véres háború, gyűlölség, pártoskodás vagy lázadás.

Az egység elvesztésének az oka minden esetben a Koronával szemben mutatott tiszteletlenség. Ennek két formája van. Az egyik eset az uralkodó rokonának vagy más nemesnek a becsvágya és hatalomvágya, és így a koronázott király ellen fordulása.[860] Az ilyen esetekben az egység megbontásával tiszteletlenül és szentségtörően bántak a Koronával. Ez néha a Koronát képviselő király törvényeivel szembeni jogtalanságot és erőszakot jelentett, máskor a Koronát képviselő uralkodóval szembeni jogtalanságot és erőszakot, bizonyos esetben pedig a Korona elrablását, külföldre vitelét is. Az egység megbontásának nem csupán a belső rend felborulása lehet következménye, hanem külső ellenség – például a tatárok vagy a törökök – sikeres támadása is. Az egység elvesztésének más okai az uralkodó uralkodásra való méltatlansága és nemtörődömsége vagy a Korona méltóságának figyelmen kívül hagyása. Utóbbi ok a Szent Koronával való megkoronázás elmaradására vonatkozik, amely legalább olyan fontos a trónra emeléshez, mint az uralkodó megválasztása. Így Révay IV. (Kun) Lászlót (1272–1290) tekintve megjegyzi, hogy a Korona megengedte, hogy a kunok megöljék az illetlen és gyalázatos életet élő királyt.[861] A Szent Korona hiányában pótkoronával megkoronázott I. Ulászlót (1440–1444) tekintve pedig úgy fogalmaz, hogy a várnai csatában (1444) a „távollevő Korona engesztelő áldozataként maga Ulászló is elesett”.[862]

Révay szerint azonban „akár idegenek, akár hazaiak voltak is azok, akik a Koronát erőszakkal illették és elrabolták, nem úszták meg büntetlenül”.[863] Isten, a Korona vagy a Korona erényeivel rendelkező uralkodó ugyanis bosszút áll a jogtalanságért, és helyreállította az ország egységét. Így egy esetben: „A királyok állítója, a Korona oltalmazója, a mindenható jó Isten ezt a bűnt sem tűrte soká bosszulatlanul, mert a Korona meggyalázóját, a koronás király vetélytársát váratlan végzet sújtotta le.”[864] Egy másik esetben „végül a Szent Korona támogatásával győzelemre jut a királyok igaz ügye”.[865] Végül „egyesek háborúban, békében fényes dicsőséget szereztek a hazának, mivel a Szent Korona igaz és őszinte imádata vezérelte őket”.[866] Első pillanatra zavaró lehet, hogy a jogtalanságot több cselekvő is képes megbüntetni, és az ország egységét többen is képesek helyreállítani. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy ezeknek a cselekvőknek a jelentőséggel bíró természete ugyanaz, a keresztény erények, akkor eltűnik a cselekvők többfélesége is.

Révay Szent Korona-eszméjének értékelése

Révay Szent Korona-eszméje legalább két eddig tárgyalt háborús ideológia példájaként is értékelhető. Ez a két ideológia az istenítéleti ideológia és az igazságos háború elmélete.

A keresztény értékek tiszteletének elvárása és cserébe az isteni igazságosság, isteni segítség vagy büntetés megjelenése a műben az istenítéleti ideológiára utal. Az istenítéleti ideológia eredete ugyan a kora középkorba nyúlik vissza, és az elmélet népszerűsége a középkor végére jelentősen visszaesett, azonban a protestáns háborús gondolkodás újra központi igazolási és magyarázati ideológiává tette. Ennek megfelelően Révay Szent Korona-eszméjében is fontos szerepe van. Fellelhető a mű alapszerkezetében, miszerint a történelemben a gondviselés nyilvánul meg, illetve némely más esemény leírásában. Például, amikor Isten összedöntötte a királyi trónt I. Béla király (1060–1063) alatt, mert ő korábban külső segítséggel I. András (1046–1060) ellen támadt, és elrabolta a Koronát, vagy amikor Isten a török előretöréssel és Buda elestével büntette magukat a magyarokat, miután azok a török szövetségét keresték a mohácsi csatát (1526) követő időszakban.[867]

Révay Szent Korona-eszméjének további jellegzetességei a háborús igazságosságnak a középkori igazságosháború-elmélete által meghatározott kategóriái. Révaynál így a keresztény magyar közösség törvényeinek megszegése az egység megbontását jelenti, ami jogtalanság, és ezért a megbüntetésére indított igazságos háború igazságos oka. Ugyanezen közösség boldogságának (üdvösségének, jólétének, dicsőségének) az elérése a háború és általában a kormányzás helyes szándéka, azaz távolabb mutató célja. Végül az igazságos háború kirobbantását és a helyes szándékkal megfogalmazott cél elérését megvalósító személyek: Isten, a Korona és az uralkodó, akik rendelkeznek a legitim autoritással.

A műben így mindkét ideológia felfedezhető, és a mű egészét tekintve is mindkettőnek fontos szerepe van. A műnek ez a kettőssége újabb példája Révay protestáns-katolikus szintézisének. A kora újkorban ugyanis inkább a katolikusok képviselték a középkori igazságos háború elméletének valamilyen formáját, a protestánsok pedig inkább az istenítéleti vagy szent háborús ideológiákat.

Összegzés

Révay Péter Szent Korona-eszméje az első hosszabb mű a Szent Korona történetéről és a hozzá kapcsolható háborús ideológiáról. Révay számára a Szent Korona angyali, apostoli és mennyei Korona volt, amelyet Isten küldött a magyaroknak angyali közvetítőn keresztül. Révay szerint a Korona az ország egységének a biztosításában rendelkezik jelentőséggel, annak részben a jelképe, részben pedig az aktív megvalósítója és fenntartója is. A jelkép Korona szentségén keresztül kifejeződnek a keresztény értékek, a cselekvő Koronán keresztül pedig az isteni gondviselés cselekszik. Természetesen sem a gondviselés, sem a Korona nem képes magában cselekedni, hanem szükségük van valamilyen további közvetítőre. A legfőbb, bár nem az egyetlen ilyen közvetítő a keresztény értékeknek megfelelően élő és a keresztény erényeket birtokló uralkodó. Révay Szent Korona-eszméjében az erényes uralkodó

a Koronára hivatkozva igazolja tetteit, és az ország egységét tartja szem előtt, ami elősegíti az ország boldogságát.

A Koronára való háborús hivatkozásnak két markánsan elkülönülő esetben lehet szerepe: amikor az ország egysége már biztosított, és a Korona szentsége az országhatáron kívülre is kisugárzik, illetve amikor az ország egységének a helyreállítása a cél. Az előbbi hivatkozással Révay támadó és hódító háborúkat igazolt, amelyeknek köszönhetően kialakult a középkori Magyar Királyság törzsterülete és befolyási övezete. Révay számára a Koronára való hivatkozás fő célja ezen terület egységének biztosítása volt, azaz a polgárháború és a lázadás felszámolása. A cél nem egy elnyomó birodalom helyreállítása vagy felépítése volt, hanem az uralkodó és a rendek közötti hatalommegosztáson alapuló kompromisszumos politikai berendezkedés. Ez a berendezkedés valósult meg Révay értelmezésében a 17. század elején, II. Mátyás magyar királlyá választását követően, II. Mátyás királyságának ideje alatt (1608–1619).

A tudományokon alapuló ideológiák az újkorban (17–20. század)

A 17–20. század között a társadalmak és államok cselekvésének és viszonyának meghatározásában a vallás szerepét fokozatosan a kialakuló tudományok vették át. Az európai államok a tudományok segítségével igyekeztek alátámasztani külpolitikai és háborús céljaikat. A tudományok a 17–20. században még fejlődésük korai szakaszában jártak. Művelőik ezért általában nem gondolták azt, hogy a tudományoknak „értékmentesnek" kell lenniük, és hogy kívül kellene maradniuk a politika határain. A korszakban a tudományok a háborús ideológiák elsődleges forrását képezték.

A nemzetközi jog: a nemzetközi jog tudományára épülő háborús ideológiák

A középkorra a vallásos tartalmú ideológiák voltak jellemzők. A középkor végével, a kora újkortól kezdve azonban fokozatosan a különböző tudományokon alapuló háborús ideológiák kerültek előtérbe. Ennek a folyamatnak az első eleme minden bizonnyal a nemzetközi jog tudománya volt, annak az egyik első képviselője pedig Hugo Grotius (1583–1645).[868] Grotius különbséget tett az ember természetén alapuló és az államok döntéseinek következtében létrejövő nemzetközi jog között. Grotius elméletei eltértek a középkori nemzetközi jogtól, a *ius gentium*tól. A *ius gentium* az Isten által teremtett emberi természetből vezette le az egyéni és az állami viselkedés törvényeit is. Ezzel szemben Grotius természetjogra alapozott nemzetközi joga független volt Isten lététől, az állami akaratra alapozott nemzetközi joga pedig független volt az emberi természettől is.

A nemzetközi jog fogalma átalakulásában Grotiusnak volt kulcsszerepe, ám az átalakulás gyökerei a 15–16. századi humanista realizmusig nyúlnak vissza, amikor többek között az államérdek és az állami szuverenitás fogalma által megszületett az „államiság" elmélete.[869] A humanista realizmus a középkori igazságos háború elméletére épült, létrehozta az igazságos háború modern elméletét és a nemzetközi jogi pozitivizmust (vagy más néven az igazságos háború nemzetközi jogi elméletét és a szabályszerű háború elméletét vagy a háború jogi elméletét). A modern elmélet fontos jellemzője volt, hogy az igazságos háborúindítási célokat a természetjogból vezették le, így kizárták közülük a vallási célokat, viszont sokkal nagyobb szerepet kapott az állami jogok védelme. A nemzetközi jogi pozitivizmus fontos elemei pedig azt foglalták magukba, hogy a háború indításának célja az állami önmegőrzés jogához és az állami szuverenitáshoz kapcsolódik, így a háború kezdetekor a háborúban nem volt igazságos és igazságtalan fél. Ezzel összhangban a háború viselésében a mindkét oldalon harcoló katonák egyenlő morális státust kaptak.[870] Ez a két fejlődési irány folyamatosan együtt érvényesült, azonban amíg a korszak elején a természetjogi eszmék

voltak a hangsúlyosabbak, addig a korszak végén a pozitivista eszmék kaptak csaknem kizárólagos hangsúlyt.[871]

A nemzetközi jog tudományán alapuló háborús ideológiák Nyugat-Európában: Grotius, Pufendorf, Wolff, Kant és Oppenheim

A nemzetközi jogra támaszkodó háborús ideológiák a 17–19. században folyamatosan változtak. A változás során az ember természetén alapuló természetjogi elmélet jelentős teret engedett az államok által az egymással kötött szerződésekre támaszkodó pozitivista elméletnek. A pozitivista elméletek értelmében a nemzetek joga nem a közös emberi természetből fakadó jog volt az egyének mellett az emberi közösségekre is alkalmazva, hanem csak a nemzetekre (nemzetállamokra) vonatkozó és a tapasztalaton, megfigyelésen alapuló mesterséges (az emberi akarattól függő, az ember által létrehozott) jog.[872]

Grotius a háború szabályairól: a természetjogi-pozitivista dualizmus

Grotius *A háború és a béke jogáról* (1625) című munkájában[873] annak a vizsgálatát tűzi ki, hogy „vajon van-e egyáltalán igazságos háború, továbbá mi az igazságos a háborúban”.[874] Az igazságosságot a jognak való megfeleléssel hozza összefüggésbe, jog alatt pedig a cselekvés szabályát érti, amely a helyesre kötelez. A jog lehet az egyének és a nemzetek háborús cselekvésének a szabálya is.

Grotius szerint a nemzetek háborús viselkedésére különböző típusú jogok (törvények) vonatkoznak. A jog lehet természetjog, amely az ész parancsa, amellyel összevetve egy cselekvést megállapítható a cselekvés erkölcsös/igazságos vagy erkölcstelen/igazságtalan volta. A természetjog változhatatlan, Isten sem változtathatja meg. A jog ezen túl lehet akarati (tételes) jog is, amely vagy isteni, vagy emberi akarati jog, és amely nem lehet ellentétes a természetjoggal. Az isteni jog a teremtés után, a vízözön után Isten által adott univerzális jog, a Krisztus által adott univerzális jog, illetve a zsidóknak adott törvények. Az emberi jog lehet belső állami jog, amelynek eredete az állam, és amelyet az állam tagjai hoznak létre jogaik élvezetére és a kölcsönös előnyök biztosítása végett. A belső állami jognál szűkebb emberi jog az atyának a gyermekéhez vagy az úrnak a szolgájához való joga. A belső állami jognál tágabb körben ható emberi jog pedig „valamennyi vagy sok nemzet akaratából nyerte el kötelező erejét”. Ez utóbbi jog a nemzetközi jog.[875]

A természeti, isteni és emberi jogok közül a legalapvetőbb a természetjog, amely az egyénekre és az államokra is vonatkozik. Ez kiegészíti az egyének társadalmi szerződéskötését és állammá egyesülését követően az emberi akaratból származó jogot. Az egyének a társadalmi szerződés megkötése előtt természeti állapotban élnek, életüket a maximálisan szociábilis – azaz racionális és társas – természetük határozza meg. Ez a természet Grotius szerint részben azzal áll összefüggésben, hogy az embereknek

már a természeti állapotban vannak tulajdonjogaik (tágan értve: mind az önmaguk feletti hatalom, mind a mások feletti hatalom, mind pedig a tulajdonuk feletti hatalom),[876] amelyek eredete a jog tárgyán véghezvitt valamilyen munka.[877] Ezeknek a jogoknak a gyakorlásához szükséges, hogy mások azokat tiszteletben tartsák. A tulajdon feletti hatalom átruházásához szükséges, hogy az emberek betartsák szerződésszerű ígéreteiket. A szerződések megtételéhez nyelvet kell használniuk, amely Grotius szerint annak az eszköze, hogy az emberek közös érdekeiket jobban meg tudják valósítani, világossá téve azt, amit az elméjük rejt. Így a tulajdonjogok természeti állapotban lévő jelenléte feltételezi az ember társas természetét is.[878]

Az emberek maximálisan szociábilis természete magába foglalja azt, hogy szabadon megtehetnek mindent, amivel nem sértik mások jogát, azaz ami nem igazságtalan. Idetartozik „az idegen vagyontárgyak tiszteletben tartása, és ha ilyen vagyontárgy van náluk, annak, illetve az abból szerzett haszonnak a visszaszolgáltatása, az igéretek teljesítésének kötelezettsége, a vétkesen okozott kár megtérítése és az emberek megérdemelt büntetésekkel való sújtása. […] Idetartozik továbbá a minden embert és minden társadalmi csoportot megillető dolgok ésszerű elosztása”[879] (hogy a hátrányosabb helyzetű járjon jobban ezáltal). Ezzel összefüggésben az emberek meg is védhetik jogaikat az igazságtalan támadással szemben, illetve kompenzációt igényelhetnek az igazságtalanul elvett tulajdonukért. Ezek a törvények nem csupán előírások, hanem haszonnal is járnak az emberek számára, ugyanis magukban gyengék, ezért a megfelelő élet eléréséhez társaságban kell élniük. Természetük által az embereknek nyugodt és rendezett együttélésre kell törekedniük. Grotius szerint a természeti jogok akkor is megilletnék az embereket, ha „feltennők […] hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival”,[880] mivel a természeti jogok az emberi természet és azon belül is a tulajdonlás folyományai.

Az emberek társadalmi szerződéssel létrehozzák a társadalmat és az emberi törvényeket. Ennek célja, hogy a természeti jogaik nagyobb biztonságban legyenek, azaz hogy jobban meg tudják magukat védeni, és hogy a nélkülözést jobban el tudják kerülni, illetve hogy a közös előnyöket még stabilabban tudják elérni. A társadalom és az emberi törvények már az állam tekintélyével biztosítják, illetve egészítik ki a természeti jogokat. Az emberek cserébe lemondanak minden jogukról, még az önvédelem jogáról is, mivel az állam „a közbéke és a közrend érdekében megszüntetheti az általános ellenállási jogot”. Az állam „megszüntetheti”, azaz nem feltétlenül kell ezt megtennie, behatárolnia azonban mindenképpen szükséges azt, mert ha az korlátlan maradna, akkor nem lehetne államról beszélni, hanem csak „rendezetlen tömegről”.[881] Az államban a legfőbb hatalmat nem a nép, hanem az uralkodó gyakorolja (amennyiben a társadalmi szerződésben az emberek a királyság államformáját választották), mivel a társadalmi szerződéssel az emberek a magukon való uralkodás jogát átruházták.[882] Az állam létrejötte így nem eredményez olyan jogokat, amelyek a természeti állapotban nem

voltak jelen, azaz folyamatosság van a természeti állapot és az állam között. Az állam azonban nem természetes módon jön létre, hanem az emberi akarat által, a társadalmi szerződéssel, amely az államot elkülöníti az államon kívüliektől.[883]

Az emberi jog másik típusa a nemzetközi jog, amelynek az eredete az állami joghoz hasonlóan a megegyezés. A nemzetközi jog ugyanis valamennyi vagy sok állam között megegyezéssel létrejött jogszabályok összessége. A nemzetközi jogi szabályok előíró jellegének az alapja a természetjog, és így nem egyes közösségek, hanem a „nagy egész hasznát" szolgálják. Az államok egyesülésének az indoka hasonló az emberek egyesülésének indokához. Az, hogy „nincs olyan erős állam, amely ne szorulna rá valamikor mások segítségére akár kereskedelmi célokból, akár az ellene összefogó sok idegen nemzet támadásának kivédésére".[884] Az államok akaratán nyugvó nemzetközi jogot közvetlenül nem a természetjog alapozza meg, közvetve azonban igen. Állami döntéssel ugyanis csak kiegészíteni és részletezni lehet a természetjogi előírásokat, azokkal szembemenni nem lehet.

Az isteni törvények csak a keresztényekre érvényesek, és vallási jellegű maximális szociabilitást írnak elő (alázatot, türelmet és szeretetet).[885] A különbségeknek megfelelően a háromféle jog háromféle kritériumot kínál a háború igazságosságának meghatározására,[886] amelyek közül most csak a későbbi szerzők számára is jelentőséggel rendelkező természetjogi és az emberi jogi koncepcióval foglalkozom.

a) Az igazságos háború elmélete a természetjog alapján

Grotius szerint az igazságos háború szabályai az ember maximálisan szociábilis természete által megalapozott jogban gyökereznek. Ezen jog szerint igazságos háború oka általában véve csak a jogtalanság lehet. Grotius úgy fogalmaz, hogy „a háború ott kezdődik, ahol hiányzik a bírói döntés",[887] mert nincsenek bíróságok. Ennek értelmében az igazságos háború a jogalkalmazás folytatása más eszközökkel, amelyben az egyik az igazságtalan fél, a másik pedig az igazságos háborút vívó fél.

A háború különös igazságos oka lehet „a védekezés, annak megszerzése, ami a miénk vagy nekünk jár, és a büntetés".[888] Az állami védekező háború nem annyira az éppen zajló támadással szembeni ellenállásban áll (mint az egyéni önvédelem), hanem valamilyen, még nem aktualizálódott, de kétségtelenül fennálló fenyegetéssel szembeni ellenállásban. Kétségtelenül fennálló fenyegetésről akkor beszélhetünk, ha a potenciálisan ellenséges állam megnövekedett hatalma mellett bizonyos az igazságtalan ellenséges szándék.[889] Grotius számára nem lényeges, hogy a fenyegetés küszöbön álljon. A megnövekedett hatalom és a kétségtelen igazságtalan ellenséges szándék akkor is igazságossá teszi a háborút, ha a veszély nem közvetlen, hanem „csupán messziről fenyeget".[890] A saját vagy nekünk járó dolgok vissza- vagy megszerzése kompenzatorikus módon tesz igazságot, azaz annak a visszavételét igazolja, ami jár nekünk. Ehhez az szükséges, hogy a másik fél igazságtalan kárt okozzon, bármilyen jogsérelmet, amely kötelezi őt a kár megtérítésére.[891] Végül, a büntetés

az érdem alapján igazolja az igazságtalanságot elkövetővel szemben a háborút. A büntetés „olyan rossznak az elviselése, amit azért mértek ránk, mert rosszat cselekedtünk”, és így a bűncselekmény fogalmával áll összefüggésben. Ebből következőleg Grotius szerint bárki, aki nem követett el ugyanolyan bűncselekményt, megbüntetheti az igazságtalanságot elkövetőt, nem csupán az azt elszenvedő (vagy az általa felkértek). A „tettes ugyanis a cselekményével – úgy vélik – mintegy mindenkinél alacsonyabb rendűvé tette magát. Mintegy kilökte magát az emberi közösségből az állatok közé, amelyek alá vannak vetve az embereknek.”[892] A büntetés ugyanis nem csak a sértettnek áll érdekében, hanem magának az igazságtalanságot elkövetőnek, mivel azáltal képes megjavulni; a sértettnek, mivel ezzel kap vigaszt és elégtételt, illetve azáltal többször nem kell elszenvednie az igazságtalanságot; végül mindenkinek, mivel ezzel másoknak sem kell elszenvednie az igazságtalanságot.[893] A jelzett érdekek kielégítéséhez nem minden esetben szükséges a legnagyobb megérdemelt büntetés kiszabása, hanem a büntetést arányosítani kell a kielégíteni kívánt érdekkel.[894]

Azok a háborúk, amelyek nem rendelkeznek igazságos okkal, de valamilyen okkal igen, a rablóháborúk. Idetartozik többek között a szomszéd erősödéséből fakadó bizonytalanságtól való félelem (amely nem társul a szomszéd ellenséges szándékával), a haszon és a jobb föld utáni vágy, az egyetemes (világi) birodalom alapítására vagy egyetemes (egyházi) uralom megvalósítására való törekvés vagy az alávetett népben feltörő szabadságvágy.[895]

Az igazságos háború viselésének szabályait tekintve Grotius a szükségesség szabályát tartja a legfontosabbnak. Ennek értelmében: „Ami a háborúban a cél eléréshez (az igazságtalanság elhárításához) szükséges, az megengedett.”[896] A szükségesség a megtévesztés számos formájára is kiterjedhet.[897]

A háborúban megölni csak a vétkeseket lehet, főként a bizonyíthatóan vétkeseket, az ártatlanokat sem szándékosan, sem szándék nélkül nem. Az ártatlanok közé tipikusan a gyerekek, a nők, az aggok, az egyházi emberek, a tudósok, a földművesek, a kereskedők, a foglyok, a túszok tartoznak (feltéve, hogy nem követtek el bűnt). Akik meg akarják magukat adni, azoktól a megadást el kell fogadni. Továbbá az ellenség tulajdonát csak kivételesen (például büntetésként) lehet elpusztítani vagy elvenni (például tartozás fejében), ahogyan a fogolyszedés és a népek feletti polgári hatalom átvétele is csak büntetésként vagy kompenzációként, illetve „igen nagy veszély” elkerülése végett igazságos.[898] Végül a továbbiak miatt fontos, hogy az igazságos háborúban a hadüzenetnek nincs jelentősége, amikor igazságtalan támadás visszaveréséről vagy bűncselekmény elkövetője ellen indított háborúról van szó (de akkor igen, amikor kompenzáció alapján indul a háború). Ugyanis „[a]zok, akiket a szavakon túl, tettekkel sértettek meg, nem tartoznak szavakkal és bírói eljárás útján elégtételt keresni”.[899]

b) A szabályszerű háború elmélete a nemzetközi jog alapján

Grotius az igazságos háború *(bellum iustum)* elmélete mellett a szabályszerű háború *(bellum solenne)* elméletét is megfogalmazza.[900] Ez utóbbi esetében a háború szabályait nem a természetjog, hanem az államok létrejöttével megszülető nemzetközi jog biztosítja. A nemzetközi jognak Grotius egész elméletében a természetjogot kiegészítő funkciója van, azaz a nemzetközi jog nem mondhat ellent a természetjognak, viszont szűkítheti azt.[901] A szabályszerű háború, bár nem teljesíti az igazságosság kritériumát, ez nem jelenti azt, hogy igazságtalan, bűnös vagy meg nem engedett típusa lenne a háborúnak.

A háború ezen típusának Grotius szerint kettős eredete van. A múlt némely kevésbé egyértelmű konfliktusait véve a konfliktusban álló feleken kívüli népeknek veszélyes lett volna arra vállalkozniuk, hogy megítéljék a konfliktusban állók háborújának igazságosságát. Ezzel ugyanis belekeveredtek volna a konfliktusba. A múlt azon helyzeteiben pedig, amikor az igazságosság megítélése egyértelműbb, nehéz lett volna megmondani, hogy mi az igazságos reakció helyes mértéke.[902] Így ezen döntési nehézségek (de nem a döntési lehetetlenség) hatására a már konfliktusban állókra bízták a döntést.[903] A szabályszerű háború így sem független az igazságosságtól, bár az igazságos ok nem játszik ebben szerepet, mivel a háború éppen annak az eldöntésére szolgál, hogy kinek az oldalán áll az igazságosság.

A szabályszerű háborúnak két kritériuma van, amelyeknek együtt kell fennállniuk: „először, hogy mindkét oldalon attól induljon ki, aki az államon belül a legfőbb hatalommal rendelkezik; tovább, hogy bizonyos formaságokat megtartsanak."[904] Az első kritérium a legitim autoritás kritériuma, amely szerint az állami szuverenitást képviselő személy vagy fórum indíthatja a háborút. Ennek azért van különös szerepe a szabályszerű háború elméletében, mert az elmélet olyan esetekre terjed ki, amikor a háború előtt nem dönthető el, hogy melyik fél az igazságos fél, és melyik az igazságtalan a következő háborúban. Ennek megfelelően válik fontossá, hogy mindkét fél részéről a legmagasabb szinten hagyják jóvá a háborút.

A második kritérium a háborúviselés szabályait foglalja magába, amelyek közül a legfontosabb a hadüzenet, illetve annak joghatásai. A hadüzenettel az egyik fél a másik (illetve az alattvalók és a szövetségesek) tudomására hozza a döntését (amivel párhuzamosan meg is indulhat a háború). A hadüzenettel lehet kinyilvánítani, hogy a háború nem egyéni kezdeményezésre, hanem az állam vezetésének elhatározására indul. Ez teszi lehetővé azt, hogy a háború állapotához speciális jogi hatások kapcsolódjanak. A hadüzenet az, ami elválasztja a béke állapotát a háború állapotától, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy a békében érvényes törvényeket felváltják a háborúban érvényes törvények.[905]

Az ilyen törvények közé tartozik, hogy mindkét fél számára „szabad az ellenségnek ártani, mind személye, mind javai tekintetében". Így meg lehet ölni a háborúban azokat,

akik fegyverrel vesznek részt a harcokban, és általában mindenkit, aki az ellenség határain belül tartózkodik, vagy az ellenség alattvalóit, akárhol is tartózkodjanak (a gyerekeket, a nőket, a magukat megadókat, a foglyokat és a túszokat is, de a nőket nem szabad meggyalázni). Mindehhez lehet merénylőket alkalmazni, amennyiben azok nem az ellenség alattvalói, mérget azonban nem. Mivel „az uralkodó tartozásáért az alattvalók vagyonukkal és cselekedeteikkel felelnek", ezért az ellenség alattvalóit fogságba lehet vetni (életüket azonban nem lehet elvenni), de tulajdonukat le lehet foglalni. A foglyok rabszolgává válnak, és utódaik is rabszolgák lesznek, és velük bármit meg lehet tenni. Végül, az egyik legfontosabb joghatás: „Háború útján a polgári hatalom is megszerezhető."[906] Ezek a szabályok jelentősen eltérnek az igazságos háború viselésének természetjogi szabályaitól, azonban annak joghézagát töltik ki.[907] Ezen szabályok betartása ezért bűnösséget foglal magába, ami mindkét háborús fél számára követendő büntetlenséggel is együtt jár.

Összességében, Grotius háborús szabályairól azt mondhatjuk, hogy azok alapvető részei a természetjoghoz tartozó igazságos háborús szabályok, hiszen a háború nem más, mint a bírói döntés helyettesítője. Ugyanakkor a kérdéses bírói döntés a döntés meghozatalának nehézségei miatt sok esetben nem hozható meg, ezért szükséges a nemzetközi jog és a szabályszerű háború elmélete. Ebben az elméletben a háborúviselési szabályok radikálisan eltérnek az igazságos háború elméletének a szabályaitól.

A természetjogi-pozitivista dualizmus Grotius után

A Grotius utáni két évszázadban a nemzetközi jog kutatói elfogadták Grotius dualizmusát, még ha elméletének más részein változtattak is. Ilyen elméletet fogalmazott meg többek között Samuel von Pufendorf (1632–1694), aki a szabályozott háború helyett kontraktuális háborúról értekezett, és Christian Wolff (1679–1754), aki pedig a háborút nem a bírói jogalkalmazás folytatásaként, hanem a nemzetközi politika folytatásaként képzelte el.

a) Samuel von Pufendorf: a kontraktuális háború

Samuel von Pufendorf alapvetően Grotius követőjének mondható. A *De jure naturae at gentius* (A természet és a nemzetek joga) (1672) című munkájában ő is elfogadta a természetes szociabilitás (társas természet) maximális voltát, illetve megkülönböztette az igazságos háborút a háború kontraktuális elméletétől (a szerződésen alapuló háború elméletétől).[908] Néhány helyen azonban kritizálta neves elődjét, így a természetes maximális szociabilitás kötelező mivoltának eredetét[909] és a háború igazságos céljait tekintve.[910]

Pufendorf szerint a törvények normatív ereje kizárólag a törvényadó akaratából származhat, azaz bármilyen törvény csak akkor törvény, amennyiben egy törvényadó kifejezett akarataként kötelezi valaki másnak az akaratát. A törvények eredetüket

tekintve lehetnek isteni és emberi eredetűek, az alávettetek természetét tekintve pedig természetiek, amennyiben minden racionális és társas természettel rendelkező emberre vonatkoznak, és pozitívak, amennyiben egy állam alattvalóit érintik.[911] Pufendorf Grotiusszal szemben ezért úgy véli, hogy a természeti jog isteni jog is, mivel Isten jogalkotó tevékenységének az eredménye, és csak annyiban (emberi) természeti, hogy illeszkedik az emberi természethez, és megismerhető az emberi értelem által.[912]

Az emberekre a természetjog által meghatározott természeti állapotban, természetüknek megfelelően, többféle törvény vonatkozik. A legfontosabbak egyike, az emberek teremtett voltából fakadóan, Isten tiszteletének a kötelessége.[913] Egy másik törvény az ember racionális természetéből fakad, és az önmegőrzés és a kompenzáció jogát alapozza meg. Az emberek így minden módon megőrizhetik testi épségüket és életüket, amennyiben azzal nem ártanak másoknak, és meg is védhetik magukat az ilyen ártalom ellen. Ha mégis okoznak kárt másoknak, akkor azt kompenzálniuk kell.[914] Emellett az emberek természete társas jellegű is, azaz békében és barátok között élnek, társaságban Istennel és az első emberpár más leszármazottjaival. Közösen ugyanis hatékonyabban tudják megvalósítani a céljaikat.

A természeti állapotban azonban a béke gyenge és megbízhatatlan, mivel az emberek természete részben a racionális önérdeken alapul, amelynek a túltengése az emberekben a békés helyzettel való visszaéléshez vezet.[915] A racionális és a társas természet együttesen azonban az önérdekűségtől különböző önszeretetet hoz létre, amely természetes módon képezi az alapját mások szeretetének. Az emberek számára ez a másokhoz való pozitív kapcsolat viszont jelentős haszonnal is jár, mivel másoknak a természetjog értelmében segíteniük kell rajtuk a szükségben.

A természetjog harmadik „alapvető” törvénye így a következőképpen hangzik: „Minden embernek, amennyiben lehetőségében áll, olyan békés viszonyt kell ápolnia és fenntartani másokkal, ami megfelel az emberiség vele született jellemzőjének és céljának.” Ez a törvény magába foglalja a segítségadás kötelessége mellett azt is, hogy az csak akkor kötelesség, ha „arra valakinek lehetősége van”, azaz ha nem okoz neki veszteséget. A másokon való segítségről és mások javának előmozdításáról Pufendorf Grotiusszal szemben úgy véli, hogy az nem tökéletes és minden körülmények között fennálló kötelesség, hanem tökéletlen kötelesség.[916]

A tökéletlen kötelesség értelmében valakinek vagy abszolút határozatlan vagy határozott formában kell előmozdítani mások előnyét. Ez azt jelenti, hogy vagy általában az emberiség javát kell szolgálni a testi és elmebeli képességekkel (például találmányok által), vagy egy konkrét ember előnyét előmozdítani. Utóbbi esetre példa az olyan szerződések betartása, amelyek meghatározott emberek között hoznak létre jogokat és kötelességeket a felek hozzájárulása útján.[917] Ennek megfelelően a kötelességeknek egy másik felosztása is lehetséges. A kötelességek lehetnek az emberi természetből származó kötelességek, illetve szerződésből származó kötelességek.[918]

A természeti állapotban azonban a másokkal szembeni, tartózkodást vagy segítséget előíró kötelességek teljesülése továbbra is bizonytalan. Az államra mint a legtökéletesebb társulás létrehozására így azért kerül sor, hogy annak segítségével növelni lehessen az emberiség biztonságát és integritását. Az állam létrehozása ugyan az emberek hasznára van és a természetes ösztön is támogatja, mégis mesterséges cselekmény, a társadalmi szerződés következménye. A társadalmi szerződés által az emberek a biztonságért cserébe lemondanak minden jogukról.[919]

Az államok egymáshoz való viszonyát a természeti törvények, illetve a szerződéses jogok és kötelességek szabályozzák. A természeti törvények az igazságos háború elméletének segítségével fogalmazhatók meg, amelynek Pufendorf szerint a legfontosabb része az igazságos ok szabálya. A háború igazságos okát

> „így lehet meghatározni: megőrizni és megvédeni magunkat és dolgainkat másoktól, akik megpróbálnak ártani nekünk vagy megpróbálják lerombolni ezeket a dolgokat; kiállni magunkért, amikor mások, akik egy tökéletes jogunkból kifolyólag tartoznak nekünk, nem teljesítik kötelességüket; végül jóvátételt keresni a nekünk sérelmet okozó károkért, és garanciát csikarni ki valakiből, aki korábban kárt okozott nekünk, hogy a jövőben nem fog támadni".[920]

Az igazságos okok alapján igazságos háború az állami védekező háború, a szerződések megszegői ellen viselt háború, illetve a kompenzációért és a jövőbeli meg nem támadás garanciájáért viselt háború. A grotiusi listához képest ebből a felsorolásból hiányzik a büntetőháború, de Pufendorf a védekező háború feltételeiben sem ért egyet Grotiusszal.

A büntetőháborúk megítélésének a különbsége a büntetés fogalmának eltérő felfogásán alapszik. Grotius szerint a büntetés a bűncselekménnyel áll kapcsolatban, amellyel az elkövető kiírja magát az emberi közösségből, és aláveti magát az embereknek, és ezért mindenki megbüntetheti. Ezzel szemben Pufendorf szerint a büntetés fogalma a felsőbb szuverenitás fogalmával áll kapcsolatban. Ennek értelmében akkor lehet büntetésről beszélni, ha létezik olyan felsőbb szuverenitás, amelynek joga van megbüntetni bizonyos tetteket. Az államok között ilyen felsőbb szuverenitás nincs, mert az államok szuverenitásukat tekintve egyenlők egymással. Ennek az az egyik következménye, hogy nem minden esetben lehet beavatkozni, amikor egy állam igazságtalanul visel háborút egy másik ellen, csak abban az esetben, ha a másik állammal valamilyen speciális viszonyban áll a beavatkozni kívánó állam.[921]

Az állami védekező háború mind Grotiusnál, mind Pufendorfnál a megelőző (Grotiusnál inkább megakadályozó) háborút jelenti, azaz nem annyira az aktuális támadás elleni védekezést, hanem a támadást jelentő fenyegetés ellen való fellépést. Abban a két szerző egyetért, hogy az ilyen fellépéshez nem elegendő az, hogy az állam tart a megnövekedett hatalmú szomszéd államtól. Grotius úgy véli, a támadáshoz ezen túl az is szükséges, hogy a szomszéd állam kinyilvánítsa ellenséges szándékát, Pufendorf szerint pedig harmadik elemként az is, hogy a szomszéd állam nyilvánvalóan készüljön

a támadásra.[922] Így a háborúhoz nem elegendő a gyanú a szomszéd állammal szemben, hanem szükséges, hogy az fenyegetést is jelentsen.

Az igazságos háború további szabályai is megtalálhatók Pufendorfnál, mint hogy a háború általánosabb célja a béke, ezzel összefüggésben pedig, hogy a háború csak az utolsó lehetőség lehet, a konfliktus rendezésére tett kétoldalú vagy háromoldalú (döntőbíráskodást igénybe vevő) diplomáciai egyeztetési kísérlet, illetve a sorshúzás után.[923]

Végül, Pufendorf az igazságos háború mellett említést tesz a kontraktuális háborúról is, amelyben a háború formális deklarációjának van szerepe. A deklaráció ugyanis „olyan mint egy speciális típusú szerződés: »Próbálj ki, amit csak akarsz, ehhez hasonlóan én is mindent el fogok követni« [a győzelemért].” A deklaráció változtatja át a két fél viszonyát az ellenségeskedés állapotává, amelyben a természeti jogok nem alkalmazandók, és bármilyen mértékű erőszak megengedett.[924]

b) Christian Wolff: a háború mint a nemzetközi politika folytatása más eszközökkel

Christian Wolff (1679–1754) a Pufendorf-féle német természetjogi iskola képviselője volt, azaz sok energiát fektetett az ember maximális természetes szociabilitásának (társas természetének), illetve a háború duális természetének a hangsúlyozásába. Pufendorftól eltérően azonban elképzeléseiben az emberi természet másik feleként nem az érzékenységre épülő önszeretet, hanem a tökéletességre való törekvés kapott nagy hangsúlyt.[925] A természeti állapotról, a társadalmi szerződésről és a háborúról alkotott nézeteit a *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractum* (A népek jogai a természettudomány módszerei szerint) (1749) című munkájában fejtette ki.[926]

Wolff az eddig tárgyalt elméletekhez képest még szorosabbnak képzeli el a természeti állapotból a társadalmi szerződéssel a társadalmi állapotba lépő emberek kapcsolatát.[927] Wolff szerint az emberek a természeti állapotban egyenlők és szabadok, ami számára azt jelenti, hogy egyenlően saját tökéletesedésükre törekednek. A természetes tökéletesedés legalapvetőbb formája, és így az emberekre vonatkozó természetjog legalapvetőbb előírása úgy foglalható össze, hogy „[t]edd azt, ami téged és államodat tökéletesebbé teszi, és tartózkodj mindattól, ami téged és államodat tökéletlenebbé teszi”.[928] A tökéletesedés része az önmegőrzés, azaz az emberek fizikai testének és morális életének megőrzése, amelyhez elengedhetetlen a béke, a biztonság és az életvitelhez szükséges feltételek biztosítása.

Egyéni tökéletesedésükben az emberek természetes hajlamaik által támaszkodnak egymás segítségére. Amíg azonban a saját tökéletesedésük elősegítése az emberek tökéletes kötelessége, addig mások tökéletesedésének segítése csak tökéletlen kötelességük. Ez azt jelenti, hogy csak akkor kötelességük, ha annak teljesítése nem jár együtt a maguk felé való tökéletes kötelességek elhanyagolásával.

Az emberek egyesített erőikkel nem csupán a saját javukat, hanem a közös jót, azaz együttes tökéletesedésüket is elősegítik. Ezért saját tökéletesedési lehetőségeiket

megfontolva az emberek belátják, hogy a tökéletesedésre jobb feltételeket tudnak teremteni, ha társadalmi szerződéssel nemzeti társadalomban és államban egyesülnek. A szerződéssel az emberek elfogadják, hogy az államban a közös jó előmozdítására kell törekedniük, az állam pedig cserébe elfogadja, hogy az embereknek biztosítaniuk kell a megfelelő életfeltételeket. A nemzetállam a szabad emberek közötti társadalmi szerződés következtében mindig demokratikus formában jön létre, azonban később más államformát is felvehet.

A létrejövő államok természeti állapotukban egyenlően szabadok, és nagyon hasonló természeti törvények vonatkoznak rájuk, mint a természeti állapotban lévő egyénekre. Ennek megfelelően a nemzetállamok létrehozásával nem ér véget az emberek tökéletesedésének megsegítése, mivel további segítségre lehet szükségük, most már más nemzetállamok részéről (például a kollektív védelem vagy a kereskedelem által). Így mind a természetes hajlamaik miatt, mind érdekeiket szem előtt tartva az államok társadalmi szerződéssel legfelsőbb államot *(civitas maxima)* hoznak létre, amelynek az államok lesznek a tagjai. A legfelsőbb állam államformája csak demokrácia lehet. Ebben a demokráciában azonban nem a többség szava dönt, mivel a tagok nem tudnak összejönni és véleményt nyilvánítani, hanem a helyesen használt értelemnek megfelelően fel kell tételezni a nemzetek (közös) akaratát. A közös akarat kifejezője a legfőbb állam vezetője, akinek alkalmaznia kell a törvényeket az államok között.[929]

Wolff szerint az államokra, amiként az emberekre is, alapvetően a természeti törvények vonatkoznak. A természeti törvények egy része szükségszerű, amelyek a lelkiismeret által kötelezőek, és amelyeket nem lehet megváltoztatni vagy kiegészíteni. A törvények másik része megengedő, amelyeket jobban meg lehet határozni és ki lehet egészíteni. Ez utóbbi formában a természeti törvényeket pozitív törvényeknek nevezzük, mivel vagy az államok közötti szerződések hozzák létre őket, vagy a kialakult szokás, illetve a legfelsőbb államban lévő nemzetek akarata által jönnek létre. Wolff ez utóbbit akarati törvénynek nevezi. A pozitív törvények nem mondhatnak ellent a szükségszerű természeti törvényeknek.[930]

Az államok a természetes törvényeken alapuló természetes kötelességekkel rendelkeznek maguk felé, és más államok felé is. Ezek a kötelességek az egyéni kötelességekből származnak, amelyeket az emberek a társadalmi szerződéssel átruháznak az államra. A legfontosabb állami kötelesség a tökéletesedés kötelessége, amely annak a célnak a tökéletesebb elérésében áll, amelyre maga az állam is létrejött. Ennek a feladatnak az ellátásában az államnak joga van mindenhez, amit úgy ítél meg, hogy anélkül a tökéletesedést nem tudja segíteni. A tökéletesedésen belül a legfontosabb kötelesség az önmegőrzés kötelessége, amely ebben az esetben csak az állam fizikai testének a megőrzését foglalja magába, de az állam morális személyiségét nem. Ez utóbbi ugyanis az állam mesterséges volta miatt nem létezik. Az állam fizikai teste az emberek egyesülése. Az önmegőrzés kötelességének egyik formája a megsemmisítés

veszélye elhárításának kötelessége, illetve bármilyen, a tökéletesedést hátráltató tényező elhárításának a kötelessége.[931]

Wolff szerint a más államok felé irányuló állami kötelességnek két formája van. Az egyik a más államok tökéletesedésének a segítése, amely csak tökéletlen kötelesség, azaz csak abban az esetben kötelezi az államot, ha végrehajtása nem jár a saját tökéletesedési kötelesség hanyagolásával. Ennek a kötelességnek egy alesete a barbár államok civilizálásának a kötelessége. A segítségnyújtás kötelességének hanyagolása nem igazságtalan, hanem csupán méltánytalan. Ennek a kötelességnek egy másik elnevezése az „emberiség felé való kötelesség", amely szerint minden nemzetnek szeretnie és kedvelnie kell a többi nemzetet éppúgy, mint magát, más nemzetek barátjának kell lennie, és arra kell törekednie, hogy elősegítse a másik állam boldogságát. Ez a kötelesség nem teljesíthető a másik állam engedélye nélkül, így kényszer által sem.

A más államok felé fennálló másik – tökéletes – kötelesség az, hogy az állam nem akadályozhatja a másik állam tökéletesedését, amelyhez annak tökéletes joga van.[932] Ellenkező esetben a két állam konfliktusba keveredhet, esetleg háborúba léphet egymással, amelynek a szabályai alapulhatnak a szükségszerű természeten nyugvó természetjogon vagy az akarati törvényeken nyugvó akarati jogon.

A szükségszerű természetjogon alapuló államok közötti háború az igazságos háború. Az államok közötti igazságos háború szabályai megegyeznek a természeti állapotban lévő emberek közötti magánháború szabályaival. Az államok háborúhoz való joga az egyes emberek (magán)háborúhoz való jogából származik, amelyet az emberek a társadalmi szerződés megkötésével átruháznak az állami szuverenitás gyakorlójára, és utána már együtt gyakorolják. Az igazságos háború alapja mindkét esetben abban rejlik, hogy mindenki felléphet azok ellen, akik rosszat (igazságtalanságot) követnek el, vagy készülnek elkövetni vele szemben, mert az sérti a rosszat elszenvedő állam valamilyen tökéletes jogát. Ennek megfelelően a természetjogon alapuló igazságos háborúban csak az egyik fél viselhet igazságos háborút, a másik fél igazságtalanul háborúzik. Igazságos fél lehet a védekező fél is (ami a korszak szóhasználatában megelőző védelmet jelent), amennyiben a támadó fél jogsértésre készül, de lehet a támadó fél is, amennyiben a védekező fél jogsértést követ el, vagy korábban volt jogsértő.[933]

A tökéletes jog megsértője ellen vívott igazságos háború legfontosabb szabálya az igazságos ok szabálya:

> [M]ivel anélkül nincs a háborúnak igazságos oka, hogy rosszat tennének vagy arra készülnének, minden háborúnak vagy arra kell irányulnia, hogy helyreállítsa a rosszat, amennyiben az helyreállítható, vagy hogy kielégítse a sértett felet az elszenvedett rosszért, amennyiben az nem helyreállítható, vagy megelőzze a rossz elkövetését. Ezért, a háborúnak hármas célja van, nevezetesen, (1) megszerezni azt, ami a miénk, ami bennünket illet, (2) a biztonság elősegítése a rossz elkövetőjének a megbüntetésével, (3) magunkat védve megelőzni a rosszat

a jogtalan erőszaknak való ellenállással. Az első két cél támadó háborúban valósítható meg, a harmadik defenzív háborúban, a második pedig punitív háborúban."[934]

Wolff így háromféle igazságos okot különböztet meg: az elkövetett, de helyreállítható rossz kompenzációját; az elkövetett, de helyreállíthatatlan rossz megbüntetését; és a rossz elkövetésének a megelőzését. A helyreállítható rossz helyrehozására irányuló háború a vindikatív támadó háború, amellyel az állam vissza akarja szerezni azt, ami az övé. A helyreállíthatatlan rossz esetén folyó háború a punitív támadó háború, amelyet megelőzően a sértett állam nem kapott kielégítést (kompenzációt) az elszenvedett rosszért, és amelynek a célja a kompenzáción túl a jogsértő megbüntetése (elrettentő jelleggel, hogy másokkal szemben a jövőben ne lépjen fel hasonlóan). Punitív háború nem vívható beavatkozásként egy másik állam belügyébe a zsarnok uralkodó ellen fellázadt alattvalók megsegítéséért (mivel az belügy, és csak az uralkodóra és az alattvalókra tartozik), a „gonosz" államok ellen, illetve a természeti törvények (például kannibálok) vagy Isten ellen vétkezők ellen. Végül, a jogsértés elkövetésének a megelőzésére irányuló háború a defenzív háború, amelynek célja a jövőbeli biztonság megalapozása és annak elérése, hogy az igazságtalan fél ne léphessen fel ismét a korábban sértett állammal szemben. Defenzív háború nem vívható pusztán a szomszéd hatalmának gyarapodásából származó félelem, például egy, a határon emelt erőd építése miatt. Ehhez hasonlóan nem indítható defenzív háború az erőegyensúly felborulása miatt sem. Az erőegyensúly a kisebb államok (vagy bizonyos államok) szövetsége képezte ellensúly egy erősebb állammal (vagy az államok egy másik szövetségével) szemben, a kollektív biztonság hasznával. Az erőegyensúly eszköz, amellyel jogsértés esetén lehet élni, de megőrzése önálló cél nem lehet. A defenzív háborúhoz a hatalomgyarapodás mellett szükséges az ellenséges szándék kinyilvánítása is.[935]

Támadó háború esetében az igazságos okot a háborút megelőzően deklarálni kell, azaz meg kell jelölni egy manifesztumban, hogy a jelzett kár helyreállítására vagy kompenzációjára hívják fel a megjelölt jogsértő államot. Ehhez hasonlóan a védekező félnek ellenmanifesztumot kell kiadnia, amelyben igyekeznie kell megcáfolni a manifesztum tartalmát. Ennyiben a manifesztumok a konfliktusban álló államoknak szólnak. Szólnak azonban a többi államhoz is, hogy világosan megítélhetővé tegyék számukra, hogy vajon a háború igazságos lesz-e, vagy sem. Végül, szólnak a konfliktusban álló államok alattvalóinak is, hogy jelezzék, a háború időtartamára megváltoznak a törvények az állam területén.[936]

Az igazságos ok olyan indok, amely igazolja a háború indítását, így igazoló indok. Wolff szerint az államok bizonyos esetekben az állam hasznát és előnyét előtérbe helyező meggyőző indokot (is) megjelölnek arra nézve, hogy miért szállnak háborúba. Abban az esetben, ha csupán meggyőző indokot jelölnek meg, akkor a háborújuk igazságtalan és jogtalan, de bölcs. Ha viszont csak igazoló indokot jelölnek meg, akkor ugyan igazságos, ám nélkülözi a bölcsességet. Amennyiben ugyan van igazoló indok,

azonban a meggyőző indok jelentősége sokkal nagyobb, akkor a háború ugyan magában nem igazságtalan, azonban jogsértő és szándék szerint igazságtalan, mivel a háborús fél szándéka az állam előnyének az elősegítésére irányul. A háború igazolására némely esetben kvázi igazoló indokot használnak az államok, azaz olyat, amely ugyan első pillantásra igazságos oknak tűnik, valójában azonban nem az, hanem csupán ürügy, és a valódi indok a meggyőző indok. A háború ebben az esetben is igazságtalan. Végül, amikor valamelyik háborús fél sem igazoló, sem meggyőző indokot nem kínál a háború igazolására, hanem magáért a háborúért (a mészárlásért és a rombolásért) vívja a háborút, ezzel áthágja az emberiség törvényét. Az ilyen fél az emberiség ellensége, aki ellen minden államnak joga van fellépni.[937]

Az igazságos háborúba szállás Wolff által utoljára tárgyalt szabálya az utolsó lehetőség szabálya, amelynek értelmében a támadó háború csak akkor igazságos, ha a jogorvoslatot más, békésebb módon nem lehet elérni. Ennek a szabálynak a figyelemben tartásával bizonyítani lehet a helyes szándék meglétét is. Békésebb eszköz lehet a jogsérelem orvoslására egyeztető konferencia összehívása (közvetítés elfogadása) vagy döntőbíró felkérése. Amennyiben a másik fél nem hajlandó alávetni magát ezeknek a fórumoknak, akkor, és csak akkor lesz igazságos a háborúba lépés. Ez azt jelenti, hogy Wolff szerint a háború nem a jogalkalmazás folytatása más eszközökkel (mint Grotius szerint), hanem a nemzetközi politika folytatása más eszközökkel.[938]

Végül, Wolff kitér az igazságos háború két másik szabálycsoportjára is, a háború viselésének és a háború lezárásának a szabályaira. Wolff szerint az igazságtalan háborút viselő félnek nincsenek jogai a háború viselése során, ő valójában agresszor, gyilkos, bandita, rabló vagy megszálló. Ezzel szemben az igazságos félnek joga van minden szükséges erőszak alkalmazására ahhoz, hogy a jogát érvényesíteni tudja. A háború igazságos lezárásaként pedig Wolff elveti azt az elképzelést, hogy a háborúban aratott végső győzelem vezetne jogok szerzéséhez, és „a háború mint a nemzetközi politika folytatása más eszközökkel” elméletével összhangban úgy véli, hogy csak a békeegyezmény eredményez jogokat.[939]

A háború csak akkor lehet igazságos, ha a háborúba szálló igazságos fél joga és jogsérelme bizonyos. A bizonyosság meglétének eldöntése azonban alapvetően az államok hatáskörébe tartozik, azaz az államok joga annak megítélése, hogy fennáll-e a jogsérelem esete, vagy sem. Mivel azonban a konfliktusban érintett államok mindegyikének joga van megítélni a helyzetet, így kétséges joghelyzetek merülhetnek fel, amelyek a pozitív jog alá tartoznak.

A nemzetek akarata révén létrejövő pozitív jog vagy más néven az akarati jog alá tartozó esetekben a konfliktusban álló felek mindegyikének megengedett, hogy a saját ítéletét kövesse. Így az akarati jog alá tartozó háborúban mindkét fél magának igényli az igazságos okot, ezért a háború mindkét oldalon igazságos lesz. Természetesen nem

abban az értelemben, hogy mindkettő magában igazságos okkal rendelkezik, hanem abban, hogy a háborút – Isten ítélete és döntése folytán – megnyerő fél által igényelt jogok fognak érvényesülni. Az akarati jog alá tartozó háború így – szemben a szükségszerű természetjog alá tartozó háborúval – államok közötti párbaj, amelyben az igazságot Isten hivatott megítélni és eldönteni. A háború ebben a tekintetben a belpolitika folytatása más eszközökkel.[940]

Az akarati jog alá tartozó kétséges konfliktusok a következőképpen alakulhatnak ki. Előfordulhat, hogy a konfliktusban érintett egyik állam ítélete esetében feltételezhető, hogy azt nem jóhiszeműen hozta meg, hanem a saját haszna szem előtt tartásával, megtévesztésként. Ezekben az esetekben a másik államnak nem szükséges a békésebb módszerekhez folyamodni, hanem az utolsó lehetőség szabályát figyelmen kívül hagyva háborúba szállhat.[941] Előfordulhat az is, hogy minden érintett állam jóhiszeműen ítéli meg a helyzetet, amelyben azonban mégis egyet nem értés lép fel. Ennek vagy az az oka, hogy az állami ítélethozók (jóhiszeműen) tévednek, vagy az, hogy a helyzetet jellemző tények, törvények és kockázati tényezők bizonytalanok. Az előző helyzet *genuin,* ám szubjektív egyet nem értés, az utóbbi pedig szintén *genuin,* ám objektív egyet nem értés.[942]

A kétséges jogesetek és a mindkét oldalon igazságos háború lehetőségének az egyik következménye a háborúban harcoló katonák egyenlősége: amihez az egyik fél katonáinak joga van, ahhoz joga van a másik fél katonáinak is. Az akarati jog így kiterjeszti a szükségszerű természetjog szerint az igazságos oldalon harcolókat megillető jogokat mindegyik háborús félre. A háború lezárása felől nézve (amikor a nyertes vált az igazságos féllé) ez nem azt jelenti, hogy az igazságtalan fél jogot kapott az igazságtalan háborúja viselésére, hanem azt, hogy mentességet kapott az igazságtalan háború viselése során elkövetett tetteinek jogkövetkezményei alól.[943]

Az észjog

Immanuel Kant (1724–1804) egyszerre tekinthető a természetjogi hagyomány folytatójának és egy új gondolkodási iskola, az észjogi iskola megalapítójának.[944] Az 1798-ban írt *Az erkölcsök metafizikája* című munkájában ugyanis úgy mutatta be a háborút, mint aminek a nemzetközi jog értelmében van igazságos formája, és ennyiben csatlakozott a természetjogi hagyományhoz.[945] Ezzel szemben az 1795-ben írt *Az örök béke* című munkájában Kant a háborút az éppen zajló emberi élet jellegzetességének tekintette, és úgy vélte, hogy a háború rossz, és az emberi élet megváltozásával el fog tűnni.[946] Utóbbi elmélete az észjogi gondolkodás része. Annak megfelelően, hogy valaki melyik szöveget tekinti alapvető szövegnek, a kanti háborúelmélet kétféle értelmezése különböztethető meg. Alább ezt a kétféle értelmezést mutatom be.

a) A természetjogi elmélet: Az erkölcsök metafizikája alapján

Kant *Az erkölcsök metafizikájá*nak a nemzetközi jogról szóló részében úgy fogalmaz, hogy az

> „*államok* joga egymáshoz való viszonyukban […] az, amit a nemzetközi jognak kell tekintenünk: az állam mint morális személy egy másik állammal szemben a természetes szabadság, következésképpen az állandó háború állapotában tekintve, részben a háború*hoz* való jogot, részben a háború*ban* érvényesített jogot, részben egymás arra való kényszerítésének jogát, hogy kikerüljenek a hadiállapotból, tehát a tartós békét megalapozó berendezkedés jogát, vagyis a háború *utáni* jogot szabja meg feladatául, és az egyes (egymással viszonyban álló) emberek vagy családok természeti állapota csak annyiban különbözik a népekétől, hogy a nemzetközi jogban nemcsak azt vesszük figyelembe, hogy milyen egy állam viszonya a másikhoz egészében, hanem azt is, hogy milyen viszonyban vannak az egyikhez tartozó egyes személyek a másikhoz tartozókkal, tehát a teljes másik állammal".[947]

A passzus az egyének természeti állapotát, illetve az abból való kilépésnek a módját hasonlítja össze az államok természeti állapotával, és ezen a fogalomkörön belül helyezi el az igazságos háború lehetőségét.

Az egyének morális személyként a természeti állapotban morális képességük és ezen képesség alapelvének, a kategorikus imperatívusznak a segítségével irányíthatják az életüket, és védhetik meg magukat.[948] A kategorikus imperatívusz elve úgy hangzik, hogy *„cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény is legyen".*[949] Ez alapján senkinek nem kell megvárnia, hogy a másik miként fog vele viselkedni, ellenségesen vagy barátian, és senkinek nem kell a saját kárából tanulnia. Az egyének természeti állapota így az erőszak állapota, amelyben az egyének erőszakot alkalmazva nem követnek el igazságtalanságot egymás ellen, és ebben az értelemben „igazságosak". Az egyes tettek „igazságossága" mellett az egyének „általában viszont mégis a legnagyobb fokú jogtalanságot követik el". Az erőszak elkövetése által ugyanis az egyének azt fejezik ki, hogy olyan állapotban vannak, illetve olyan állapotban akarnak maradni, amely nem jogállapot, ahol senki nem érezheti magát biztonságban. A természeti állapotban így nincsenek közjogok, csak magánjogok, amelyek által mindenkinek „joga van azt tenni, amit *helyesnek és jónak vél,* tekintet nélkül a másik véleményére".[950] A természeti állapot így ugyan a (köz)jognélküliség állapota, de nem az igazságtalanság állapota, amelyben a vitatott jogokat érintő kérdésben nem lehet dönteni.

A természeti állapotban azonban megtalálható még egy speciális természetes kötelesség, a „közjog posztulátuma" is. A „közjog posztulátuma" szerint „mindenki mással való kikerülhetetlen egymás mellett léted viszonyai között ki kell kerülnöd a természeti állapotból, és át kell lépned a jogállapotba".[951] Ez nem ezzel vagy azzal a magánjoggal együtt járó kötelesség, hanem a jogok – bármilyen jog – érvényességét megalapozó kötelesség.

Kant számára a természetes állapottal így nem a társadalmi állapot, hanem az állam vagy más néven a polgári (jog)állapot áll szemben, ahol mindenki hozzájuthat a jogához. A polgári állapot azáltal jön létre, hogy az egyének jogi viszonyokra lépve egymással

(akár akaratlanul is) „belépnek” abba. A polgári állapot legfontosabb tulajdonságai, hogy benne a jogok és a jogszolgáltatás révén az osztó igazságosság valósul meg, illetve hogy benne nem egymással egyenlő társak vannak (mint a társadalomban), hanem a parancsnokló és az alattvalók. Ez az állapot biztosítja azt a feltételt, hogy az egyének hozzájuthassanak a jogukhoz.[952]

Az államok létrejöttével az egyének ugyan jogállapotba kerülnek, azonban éppen az államok azok, akik a természeti állapotban találják magukat.[953] Az államoknak egymással szemben így joguk van háborút kezdeményezni, azonban figyelemben kell tartaniuk a háborúviselés szabályait és a háború lezárását meghatározó szabályokat. Az államnak joga van háborúba lépni egy másik állam ellen, amennyiben úgy véli, hogy attól jogsérelmet szenvedett el, mivel ezt a jogsérelmet az államok természeti állapotában nem lehet per útján érvényesíteni.[954] Kant szerint így a háború az igazságszolgáltatás folytatása más eszközökkel.

A tettleges jogsérelemtől meg lehet különböztetni még a fenyegetésen alapuló sérelmet és a tettleges jogsérelemért való elégtételvételt. A fenyegetésen alapuló sérelem a másik állam fegyverkezéséből és hatalmának megnövekedéséből származik. Ez a fenyegető állapot (mielőtt még a másik állam bármit is tenne) sérti a csekélyebb hatalmú államokat, ezért a fegyverkező vagy hatalmát más módon növelő állammal szemben megelőző háborút lehet indítani. A tettleges sértésként elszenvedett kárért megtorlás keretében elégtételt lehet venni. Az ilyen háború azonban nem lehet büntetőháború, mivel büntetés csak a parancsoló és a neki alávetett viszonyában képzelhető el, az államok azonban jogaikban egyelőek egymással. Ehhez hasonlóan az irtó és a leigázó háború is jogtalan, mivel az államok közötti erőszakot a saját jogok védelme teszi igazságossá, amibe nem fér bele népek kiirtása vagy területek szerzése.[955]

A háború viselésére és befejezésére vonatkozó alapvető szabály, hogy az állam nem járhat el úgy, hogy akár a saját alattvalói között, akár a másik állam esetében tagadja azok morális személy voltát.[956] Ez a háborúviselés esetében azt jelenti, hogy az állam nem alkalmazhat olyan „alattomos” eszközöket, amelyek lealacsonyítják a saját állampolgárait (kémkedés, orgyilkosság, méregkeverés, álhírek terjesztése). Ezzel ugyanis az állampolgárok viselkedése már nem felelne meg a morális személy viselkedésével szemben támasztott elvárásoknak, ami pedig feltétele annak, hogy állampolgárok lehessenek.[957] Ehhez hasonlóan fontos a morális személy ideálja a háború lezárásánál és a békekötésnél. Itt a legfontosabb közös elv, hogy csak olyan eszközöket szabad alkalmazni, és csak olyan békét szabad kötni, amely elősegíti a tartós békét, vagy legalábbis nem ássa alá azt. Az alattomos eszközök alkalmazása Kant szerint ezért tiltandó, csakúgy, mint a győztes pozíciójának túlságos kihasználása.[958]

A tartós béke csak „általános *államegyesületben*” jöhet létre, amelynek létrehozása azonban inkább ideálnak tekinthető, semmint valós célnak. A nagy kiterjedésű államalakulatok ugyanis sok esetben nem képesek megvédeni a távoli tagjaikat. A tartós

béke állapota így végeredményben nem érhető el, mégis fontos arra törekedni, hogy az államok *„közeledjenek”* ehhez az állapothoz. Ez az elv ennek megfelelően jogi, és nem morális elv, amelyet a nemzetközi jog fejez ki – az igazságos háború indításának, viselésének és lezárásának az elveivel együtt.

A tartós béke felé való törekvés politikai útja Kant szerint egy *„állandó államkongresszus”* létrehozása, amelyhez minden szomszédos állam szabadon csatlakozhat. Az ilyen kongresszus azonban bármikor feloszlatható, és végeredményben az összejövő államok önkényes gyűlése. A tartós béke felé való törekvés jogi útja a világpolgári jog biztosítása, amely alapján a föld minden területére a föld minden lakójának eredendő joga van abban az értelemben, hogy érintkezésre lépjen az ott élőkkel (és nem abban, hogy birtokolhatja vagy tulajdonként tudhatja azt magáénak).[959]

b) Az észjogi elmélet: Az örök béke alapján

Az örök béke egyik sokat idézett passzusa szerint „Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel és a többiek kódexe, akár filozófikusan, akár diplomatikusan fogalmazták, a legcsekélyebb *törvényes* erővel sem bír. Még csak nem is bírhat: mert az államok mint ilyenek nem állnak egy közös külső kényszer alatt. Mégis, mindig hűségesen idézik ezeket a rosszkor jött vígasztalókat minden háborús támadás *igazolására.*”[960] A passzus a legfontosabb hivatkozás arra nézve, hogy Kant ebben a művében nem fogadta el a természetjogi háborús gondolkodást, és a háború megértésében új álláspontot dolgozott ki.[961]

Kant észjogi elméletének a középpontjában annak a természetjogi tézisnek az elvetése áll, hogy az egyének jogai a természeti állapot által magába foglalt feltételek között való élet következményei. Ezzel szemben Kant úgy véli, hogy a jogok az egyén legfontosabb képességének, az észnek, illetve azon belül az autonómiának és az önmaguknak való törvényhozás képességének a következményei. Ez azért jelent számottevő különbséget, mert a társadalmi szerződéssel és a társadalmi/polgári állapot létrejöttével a természeti feltételek jelentős része eltűnik, az egyének alapvető képessége azonban nem változik meg. Ez azt jelenti, hogy az alapvető képességekből levezetett jogoknak a társadalmi/polgári állapotban is alapvető szerepük van, nem csak a természeti állapotban. Sőt, a természeti állapotnak mint a történelem hajnalán fennálló állapotnak a feltételezésére nincs is szükség, és a társadalmi szerződéselmélet sem történelmi elmélet arra nézve, hogy mi volt korábban. A társadalmi szerződés sokkal inkább kritérium azt tekintve, hogyan kell igazságosnak lenni a kortárs polgári állapotban, illetve teszt annak meghatározására, hogy vajon igazságos-e a kortárs polgári állapot. A polgári állapot akkor lesz igazságos, ha az teljesen a kategorikus imperatívusz, illetve az arra épített egyéni jogok szem előtt tartásával működik. A gyakorlatban ez nem mindig van így, azonban az állam feladata ennek az állapotnak az elérése. A polgári állapot a békés állapot, amelynek a megvalósítására az állam kényszerítheti is a tagjait.[962]

A társadalmon belüli igazságosság kritériuma szerint az államot alkotó egyéneknek emberként szabadnak kell lenniük, alattvalóként függeniük kell a közös törvényektől és állampolgárként egyenlőnek kell lenniük. Kant az emberi szabadságot és az egyenlőséget is a törvényekkel összefüggésben értelmezi. A szabadság tartalma így nem az, hogy mindent meg lehet tenni, amit csak akar valaki, hanem az, hogy valakinek csak annak a törvénynek kell engedelmeskednie, amelynek elfogadásához hozzájárulhatott. Az egyenlőség tartalma pedig az, hogy valaki nem kötelezhet egy másik embert törvénnyel, csak ha magát is alávetette annak a törvénynek. Azok az államok, amelyek megfelelnek ezeknek az elvárásoknak, a köztársaságok. Ezekben az államokban megkülönböztetik egymástól a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat úgy, hogy az utóbbi minél jobban reprezentálja az előbbit. A köztársasági állam legjobb formája az, amikor egyetlen ember alkotja a végrehajtó hatalmat (autokrácia).[963]

Az államok (az egyénekhez hasonlóan) pusztán azáltal konfliktusba kerülnek egymással, hogy egymás mellett élnek. „Így mindenkinek a saját biztonsága érdekében joga van és kötelessége is megkövetelni a többiektől, hogy vele valamilyen, a polgárihoz hasonló, alkotmányba lépjenek."[964] A követelésnek azonban békésnek kell lennie, mivel „az ész a legmagasabb erkölcsi törvényhozó hatalom trónjáról a háborút, mint jogi folyamatot, teljességgel elítéli". Az államok alapvető joga így nem a háború indításához, viseléséhez és lezárásához kapcsolódik, hanem más államokkal való egyesüléshez.[965]

Az egyesülés nem jogi, hanem morális megközelítésből nézve nem pusztán ideál, amely felé törekedni kell, ám sohasem érhető el. Az egyesülés Kant szerint lehetséges, mivel a természet mechanikus folyamata biztosítékot nyújt arra, hogy „az egyetértést az emberek meghasonlásain keresztül akaratuk ellenére is majdan felvirítsa".[966] A természet ugyanis gondoskodott arról, hogy az emberek a Föld minden részén megélhessenek, hogy őket háború által a földön mindenfelé eljuttassa, és végül hogy őket törvényes viszonyok létrehozására kényszerítse. Az egyesítés eszköze a kölcsönös haszonlesés, a kereskedőszellem és a pénzhatalom. „Ekként a természet, mechanizmusával, az örök békét magukban az emberi hajlamokban garantálja."[967]

Az emberiség egyesítésével a különböző népekből és államokból létrejövő köztársaság népszövetség lesz, de nem egyetlen népállam. Az utóbbi ugyanis egyetlen népet feltételez, ami ellentmondás lenne Kant szerint, hiszen sok különböző nép és állam egyesül.[968] A népszövetséget lehet békeszövetségnek (vagy federációnak) is nevezni, ami egy lazább egyesülést foglal magába, mivel annak nem célja a közös irányítás megszervezése, hanem csak a háborúk kiküszöbölése.[969]

A békeszövetségben nem annyira az államoknak lesz szerepe, hanem az egyéneknek. Az egyéneknek ugyanis vendégjoga (vagy pontosabban látogatási joga) van minden földterületet illetően. Ez azt foglalja magába, hogy az egyének megkísérelhetik távoli világrészek meglátogatását és ott a régi lakosokkal való „közlekedést". Ugyanis,

„eredendően senkinek sincs a föld valamely helyén lenni több joga, mint másoknak”,[970] azaz a földfelület az emberiséget közösen illeti meg. A vendégjog alapja a közös törvényeken, közös intézményeken nyugvó béke.[971]

Kant szerint a federációnak lassanként minden államra ki kell terjednie. Ehhez az szükséges, hogy a világ államai mind köztársaságok legyenek. A köztársaságok ugyanis természetüknél fogva hajlamosak a békére. Bennük a végső döntéseket az egyének hozzák, és a háborúkat is ők vívják, ezért jól megfontolják a háborúba való belépést. Mindaddig a békésebb utat fogják választani, amíg arra a legkisebb lehetőség van.[972]

A békeszövetségen kívül lévő államokat, amelyek adott esetben a köztársaságtól eltérő politikai berendezkedéssel rendelkeznek, nem szabad erőszakkal kényszeríteni a békeszövetségbe való belépésre. Ugyanis semmi nem jogosít fel egy államot arra, hogy beleavatkozzon egy másik állam belügyeibe (polgárháború esetében sem).[973] Ezeket az államokat egyéb javakkal, kereskedelemmel lehet belépésre csábítani. Az államok polgári állapotának létrehozása azért különbözik az egyének polgári állapotának létrehozásától, mivel az előbbiben a direkt erőszak alkalmazása kizárt, addig az utóbbiban megengedett.[974]

A kanti elképzelések kétféle értelmezése, a természetjogi és az észjogi, a következőképpen összegezhető. A természetjogi értelmezés szerint az államoknak jogai vannak a háború indításával, folytatásával és lezárásával összefüggésben, és az egymással való egyesülés csak jogi kötelesség, amely teljesen soha nem fog megvalósulni. Ezzel szemben az észjogi értelmezés szerint az államok joga más államokkal való egyesülésre terjed ki, a háborúzásra nem, és az egyesülés megvalósítható morális kötelesség, amelynek biztosítéka az emberi természet, és nem az erőszak. A természetjogi álláspont az igazságos háború újkori formáival mutat rokonságot. Az észjogi álláspontot pedig kozmopolita federációnak nevezhetjük.

A pozitivizmus

A pozitivista megfontolások a humanista-realista gondolkodástól kezdve a 17–19. század folyamán egyre nagyobb hangsúlyt kaptak a nemzetközi jogban a természetjogi (és észjogi) elképzelésekkel szemben, míg a 19. század végére meghatározó szerephez jutottak, többek között Lassa Oppenheim (1858–1919) elképzeléseiben. A pozitivista gondolkodás gyökerei azonban részben a nemzetközi jogon kívül találhatók, Thomas Hobbes (1588–1679) és Carl von Clausewitz (1780–1831) gondolkodásában. A hobbesi elmélet értelmében az államok felett nincsen joghatósága semmilyen fórumnak, a háború indításának a célja pedig az állami önmegőrzési jog védelme. A clausewitzi elmélet pedig azt az álláspontot hangsúlyozza, a háború a politika folytatásaként egyféle párviadal.[975]

a) Thomas Hobbes: állami önmegőrzés

Thomas Hobbes is a természeti állapot és a természetjog fogalmából indult ki, elképzelése azonban radikálisan szakított korábbi elméletekkel. A korábbi, főként Arisztotelész (Kr. e. 384–322) és Aquinói Szent Tamás (1225–1274) által inspirált természetitörvény-elméletek szerint a természeti – a társadalom és az állam létrehozását megelőző – állapot az ember természetes közösségének állapota, amelyben alapvetően béke uralkodott az egyének között.[976] Ezzel szemben Hobbes szerint a természeti állapot alapvetően „mindenki háborúja mindenki ellen”.

Hobbes a *Leviatán* (1651) című munkájában foglalkozott a természeti állapot jellegével és a társadalmi szerződéssel.[977] Fő mondanivalója, hogy az egyének alapvetően összeférhetetlenek, és konfliktusban állnak egymással.[978] Ennek szerinte három oka van, a nyereségért való versengés, a biztonságot illetően fennálló bizalmatlanság és a hírnév utáni vágy (dicsvágy).

Hobbes elméletében a természeti állapotban élő egyének alapvetően egyenlő testi és lelki tulajdonságokkal rendelkeznek. A köztük lévő apróbb különbségek alapján egyikük sem jogosult előnyöket igényelni magának, hanem mindannyian szabadok azt illetően, hogy önnön erejüket saját lényüknek és életüknek a megoltalmazására használják.[979] A testi erőt tekintve ugyanis még a leggyengébb embernek is elég ereje van ahhoz, hogy a legerősebbet megölje; a szellemi képességeket tekintve pedig minden ember úgy gondolja, hogy ő bölcsebb mindenki másnál (mivel tudományos elveket csak kevesen használnak, így a többség számára az okosság a tapasztalatban áll).

Az egyéni képességek egyenlősége egyenlőséget eredményez azokban a célokban is, amelyeket az egyének el akarnak érni. Mivel azonban ezek a célok nem mindenki számára érhetők el, mert a természeti javak csak korlátozottan állnak rendelkezésre, ezért az egyének céljuk elérése érdekében versengésre kényszerülnek egymással. A versengés során igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást. A versengés velejárója ezért, hogy az egyének kölcsönösen félnek egymástól, és bizalmatlanok egymással szemben. A bizalmatlanság pedig megelőzéshez és támadáshoz vezet. Ahhoz a törekvéshez, hogy az egyén

> „erővel vagy csellel mindenkit leigázzon, akit csak tud, míg aztán már nem lát maga körül olyan nagy hatalmat, amely fenyegethetné. És ezzel nem lépi túl azt a határt, amelyet az önfenntartás megkövetel, s ezért általában megengedett dolog. És mivel akadnak olyanok is, akik hatalmuk fitogtatásában örömüket lelik, és hódításaikban messzebbre mennek, mint ahogy azt biztonságuk megkívánja, ezért mások, akik egyébként szívesen élnének nyugalomban szerény határaikon belül, de a puszta védekezésre támaszkodva huzamosabb ideig nem tudnának ellenállni, arra kényszerülnek, hogy támadás útján növeljék hatalmukat. És mert így a mások feletti hatalomnak ez a növelése az ember önfenntartása szempontjából szükséges, ezért azt meg kell neki engedni.”[980]

A természeti állapotban ezért „az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja mindenki ellen”.[981] Ez a háború nem feltétlenül foglal magába csatákat, hanem elegendő hozzá az ellenséges szándék, amely lehet harci cselekményekkel együtt, és azok nélkül is. A természeti állapotban „minden ember mindenkinek ellensége”, amikor nem csupán indokolt a háború, hanem kötelező is,

mivel a szorgalom eredménye, illetve annak megtartása bizonytalan. Az ilyen állapotban „az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”.[982]

Amennyiben valaki mégis közösségre lépne másokkal, az neki is inkább kellemetlenséget, és nem örömet hozna. Minden ember ugyanis azt szeretné, hogy mások úgy értékeljék őt, amiként ő értékeli saját magát. Így a megvetésnek és a lebecsülésnek a legkisebb jelére, azaz hírnevének megsértéséért, azonnal mások elpusztítására tör.

A természeti állapotban fennálló, egyének közötti összeférhetetlenség alapvető oka az, hogy az egyének legfontosabb cselekvési indító oka az önfenntartás, ami félelmet gerjeszt másokban. Hobbes megoldása a helyzetre a társadalmi szerződéssel létrehozott közhatalom, társadalom és állam. Az egyének, hogy elkerüljék a természeti állapot veszélyes helyzetét, társadalmi szerződést kötnek egymással. Ezzel lemondanak jogaikról (az önvédelemhez való jogot kivéve), és létrehozzák az egyének feletti közhatalmat. A közhatalom az egyénekben nagyobb félelmet ébreszt, és így képes gátat vetni az egyének összeférhetetlenségének, és megvédeni az egyéneket.[983] Az összeférhetetlenség a jogátruházás miatt azonban csak az egyéni szinten szűnik meg, teljesen viszont nem tűnik el. A közhatalmat birtokló államok mesterséges személyek, és közöttük újra megjelenik, mivel az államok az egymással való viszonyukban az államok természeti állapotában léteznek, ahol az önfenntartás és a félelem határozza meg a viselkedésüket. A „királyok és a szuverén hatalmasságok függetlenségük következtében minden időben szakadatlanul féltékenykednek egymásra, gladiátor módjára viselkednek, fegyvereiket egymásra szegezik, és egyik a másikat figyeli, vagyis birodalmuk határain erődítményeket, helyőrségeket meg ágyúkat állítanak fel, szomszédaik nyakára állandóan kémeket küldenek”.[984]

Az egyének és az államok természeti állapota között az a különbség, hogy az államok a háborús viselkedésük mellett az alattvalóik tevékenységét is támogatják, így az államok természeti állapota kevesebb hátránnyal jár, mint az egyének természeti állapota. Ez a különbség magyarázza Hobbes szerint, hogy miért van egyének közötti társadalmi szerződés, és miért nincs államok közötti szerződés. Az egyének közötti természeti állapot elviselhetetlen, az államok közötti természeti állapot azonban nem. Az államok felett így nem létezik olyan legfelsőbb állam vagy egyéb szervezet, amely jogi vagy egyéb szempontból megítélhetné a viselkedésüket.

Az azonban közös a kétféle természeti állapotban, hogy mindkettőben az önfenntartás az alapvető mozgatórugója a viselkedésnek, ezért bennük semmi sem lehet igazságtalan. Ilyen körülmények között ugyanis nem lehet beszélni a helyes és a helytelen, illetve az igazságos és az igazságtalan fogalmáról. Hobbes szavaival: „Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott nincs igazságtalanság. A háborúban az erőszak és a csalárdság sarkalatos erények.”[985]

b) Carl von Clausewitz: a háború mint a politika folytatása és mint játszma (párviadal)

A hagyományos, a természeti törvények fogalmára támaszkodó elképzelések szerint a természetjog alkalmazhatóságának szempontjából a béke és a háború között nincs különbség, mindkettőre érvényesek a természeti törvények. Carl von Clausewitz *A háborúról* (1832) című munkájában ezzel szemben úgy vélte, hogy a háború a párviadal egy formája, amelynek megvannak a saját törvényei.[986]

Clausewitz szerint a háború tiszta fogalma:

> [A] háború ugyanis nem egyéb kiterjedt párharcnál. De nem ahelyett, hogy a háború számtalan különálló párviadalát együttvéve néznők, helyesebb, ha két küzdő felet képzelünk magunk elé. Mindkét fél fizikai erőszakkal saját akarata teljesítésére igyekszik kényszeríteni a másikat; *közvetlen* célja, hogy ellenfelét *leverje,* és ezzel minden további ellenállásra képtelenné tegye."[987]

A feleket a háborúban minden tudományos és műszaki vívmány segíti, és azok korlátozásában a nemzetközi jognak csak elenyésző szerepe van.

Clausewitz értelmezésében, elméletileg, a háborús erőszak mértéke egyre növekedve a végletekbe tart, mert a háború a szemben álló felek erőszakos, folyamatos és eszkalációs kölcsönhatása. Clausewitz három ilyen kölcsönhatást különböztet meg. Az első a végletekbe tartó háborús erőszakhasználat. Ennek alapja, hogy az ellenség erőszak nélkül nem győzhető le, azaz nem kényszeríthető rá a saját akarat, ami azonban mindkét oldal esetében igaz. Így az a fél nyer, amelyik „az ilyen erőszakkal kíméletlenül él, és a kiontott vérrel mitsem törődik".[988] A második kölcsönhatás az ellenség védtelenné tételére való törekvés. A győzelem ugyanis az ellenség védtelenné tételével érhető el. A védtelenségnek azonban nem elegendő a részleges fokozata, hanem csak a teljes védtelenség lehet cél. „Amíg az ellenfelünket nem vertük le teljesen, félő, hogy ő ver le bennünket."[989] Végül a harmadik kölcsönhatás a végletekig menő erőfeszítés. A győzelem elérése végett mindkét fél ugyanis mozgósítja a rendelkezésre álló erőforrásait. A mozgósítás azonban nem terjedhet ki csupán az erőforrások egy részére, hiszen az ellenség is mozgósít, hanem az összes erőforrást igénybe kell venni.[990]

A háborúban való erőszak-alkalmazás végletekbe tartó jellege azonban a valóságban módosul. A háborúk ugyanis nem elvont jelenségek, hanem politikai jelenségek, azaz valószínűségszámítás segítségével kalkulálható, politikai előzményeken és következményeken alapuló politikai célokkal rendelkeznek. Minél kisebb a háború politikai célja, annál könnyebben lehet róla lemondani, azaz annál kisebb erőt kell az elérésére mozgósítani. A politikai cél jelentősége, illetve hogy az összefügg-e a háborúval, Clausewitz szerint annak a függvénye, hogy milyen hatást gyakorol az állam polgáraira.

Amennyiben a politikai cél megvalósítása háborút kíván, akkor a cél katonai megvalósítása nem egyetlen döntésen és cselekvésen múlik. A hadműveletek között szünetekkel kell számolni, amelyek újabb és újabb, valószínűségek számításán alapuló döntéseket foglalnak magukba.[991] Ezekben a döntésekben a veszélyre adott katonai

reakciókat, a fáradtságot, a torz hírek valószínűségét és a kiszámíthatatlanságot is figyelembe kell venni.

A háborút a politikai és a katonai kalkulációk objektív szempontból teszik játszmává (párviadallá). Emellett a háború szubjektíve is játszma. A háborúra jellemző veszély leküzdésére alkalmas lelkierő a bátorság, amely a legtöbb esetben csak olyan formában jelenik meg, amelyet a véletlen irányít (és nem a bölcs megfontoltság): a merészség, a szerencsébe vetett bizalom, az elszántság és a vakmerőség formájában.[992]

A háború így ugyan összességében a háborús megvalósítást érdemlő politikai célok változásával együtt változó jelenség, azonban minden esetben fontos benne a mindkét oldalon megfigyelhető „csodás hármassága". A politikai célt az állam vezetése jelöli ki, annak támogatásában azonban az állampolgároknak van kiemelkedő szerepe, megvalósításában pedig a véletlen adta helyzetek eredményes és bátor kihasználásával a hadvezérnek és a haderőnek.[993]

c) Lassa Oppenheim pozitivista elmélete

Lassa Oppenheim német jogász, a modern – pozitív – nemzetközi jog egyik megteremtője, aki az *International Law* (Nemzetközi jog) (1905–1906) című munkájában foglalta össze az államok közötti viszonyok jogát. Amíg a természetjogi (és a dualista) elméletek szerint a nemzetközi jog alapja főként a természeti törvény, addig a pozitivizmus szerint a nemzetközi jog alapja kizárólag a szokás és az államok közötti szerződések.[994]

Oppenheim nemzetközi jogi elmélete alapvetően támaszkodik a Hobbes és Clausewitz által megfogalmazott gondolatokra. Így fontos feltételezése, hogy az államok szuverének, és önmegőrző képességgel rendelkeznek, illetve hogy a háború az ilyen államok közötti politikai célokért folyó párviadal.

Oppenheim pozitivizmusának alapfeltételezése Hobbesnak az államok természetére vonatkozó elképzelése, hogy az államok felett nincsen joghatóság, azaz hogy az államok szuverének. Oppenheim a nemzetközi jogot, az államok közötti jogot a szokásokban meglévő vagy szerződésekkel írásban rögzített szabályok olyan összességeként fogja fel, amelynek a jogi erejét a civilizált államok hozzájárulása adja. Nézőpontja szerint a nemzetközi szabályok jogi ereje nem származhat nemzetközi politikai hatalom törvényhozó vagy jogérvényesítő aktusából, mivel az államok szuverének, és így semmilyen fórumnak nincs felettük politikai hatalma. Oppenheim szerint általában véve a jognak nem a törvényhozó akarata vagy a bíróság az eredete, hanem egy közösség tagjainak, adott esetben hallgatólagos, hozzájárulása az abban megfogalmazott viselkedésformákhoz.[995]

A nemzetközi jog szabályai ennek ellenére kikényszeríthetők külső erővel. A kikényszerítő azonban nem egy felsőbb politikai hatalom, hanem az azt elfogadó államok. A kikényszerítő állam elsősorban a sértett állam lehet, aki önsegély *(self-help)*

formájában képes jogának érvényt szerezni. A sértett államnak segíthetnek a vele szimpatizáló más államok is.[996]

A nemzetközi jog szabályai így nem az államok feletti jog, hanem a civilizált államok közötti jog. A civilizált államok köre az idővel kibővült. Eredetileg csak az európai keresztény államokat foglalta magába, majd az Európán kívüli keresztény államokat (USA), végül más, nem keresztény államokra is kiterjedt (Törökország, Japán). A kiterjesztésnek nincs elvi határa. A nemzetközi jog minden olyan államra kiterjeszthető, amely a civilizációs eredmények elfogadásával (például a vallás, a tudomány és a művészet, a mezőgazdaság, az ipar, a kereskedelem, illetve a látogatás és letelepedés) kapcsolódik a nemzetközi jogot korábban elfogadó államokhoz. Ezeken a tényeken[997] alapuló kapcsolatok létrehozzák az egyes szuverén államoknál nagyobb egységet, a Nemzetek Családját (vagy a Nemzetek Társaságát).[998]

A nemzetközi jog szabályai eredetileg szokáson alapuló, államok közötti és az államok által elfogadott viselkedésből származnak. Amikor a szokások már nem elegendők vagy nem elég világosak, akkor szerződés által új – konvencionális – szabályokat hoznak létre.[999] Ahhoz, hogy egy állam részévé váljon a Nemzetek Családjának, civilizációs kapcsolatba kell kerülnie a Nemzetek Családjának tagjaival, el kell fogadnia és be kell tartania a nemzetközi jog szabályait. Ezek alapján a tagállamoknak hallgatólagosan vagy kifejezetten új tagként kell elfogadniuk a jelentkező államot.[1000] A nemzetközi jog semmilyen szabályt nem tartalmaz a Nemzetek Családján kívüli – barbár – államokra nézve, hanem a velük való viszony meghatározását az államok döntésére hagyja.[1001]

A Nemzetek Családjának tagjai a nemzetközi jog alanyai, azaz nemzetközi személyiséggel rendelkeznek. A tagok az ország területén letelepedett és teljes vagy nem teljes szuverén kormányzat alatt álló népek. A teljes szuverenitással rendelkező népek tökéletes nemzetközi személyiséggel, a nem teljes szuverenitással rendelkező népek (például a protektorátus alatt állók vagy a szövetségi állam tagjai) tökéletlen személyiséggel rendelkeznek. A gyarmatok nem rendelkeznek nemzetközi személyiséggel, hanem azok csupán az anyaállam gyarmati részei.[1002]

A nemzetközi személyiséghez a természetjogi elképzelések jogokat (például létezés joga, önmegőrzés joga, egyenlőség joga), és ezekkel összefüggésben kötelességeket kapcsoltak. Oppenheim ezzel szemben úgy véli, hogy a Nemzetek Családjának tagjai a többi állam számára előírást jelentő minőségekkel *(qualities)* rendelkeznek, amelyeket azzal szereznek meg, hogy szuverén államiságukból származó szabadságuk egy részét korlátozzák. Egy állam számára így a saját szabadsága automatikusan garantált lesz, hiszen a többi állam is korlátozza a saját szabadságát. Az állami minőségekkel szemben nem minden esetben állnak fenn kötelességek, mint ahogy a jogokkal szemben, hanem védelmüket tekintve vannak kivételek.[1003]

A minőségek: az egyenlőség, a függetlenség és a területi, valamint a személyek feletti fennhatóság, illetve a rang, a cím és a méltóság. A Nemzetek Családjának tökéletes személyiséggel rendelkező tagjai egyenlőek egymással a nemzetközi jog előtt, azaz ugyanannyi szavazattal rendelkeznek. Ez a jogi egyenlőség nem foglal magába politikai egyenlőséget, amelynek alapja többek között a méret, a népesség, az erő, a fejlettség és a gazdagság. Politikai szempontból a Nemzetek Családjának vezetői a nagyhatalmak, akiknek a hegemóniája és a közöttük fennálló hatalomegyensúly a múltban hatékonyan hozzájárult a nemzetközi jog fejlődéséhez és a Nemzetek Családjának fennállásához.[1004] A függetlenség a szuverenitás lényege, és a saját határokon kívül és belül való szabad cselekvést jelenti. A terület feletti fennhatóság a saját területen tartózkodó minden személy és dolog feletti rendelkezésben, a személyek feletti fennhatóság pedig a saját állampolgárok feletti mindenhol (otthoni és külföldi) való rendelkezésben áll.[1005] Az államok a diplomáciai viszonyokat befolyásoló rang, cím és méltóság tekintetében sem egyenlők egymással.[1006]

A természetjogi elméletben a jogok védelmére az önmegőrzés joga szolgált. Oppenheim szerint azonban ilyen jog nem létezik, mivel az azzal a kötelességgel járna együtt, hogy egy államnak el kellene fogadnia, és tűrnie kellene egy másik állam joggyakorlását. Ilyen kötelesség azonban nem létezik. Ettől még az önmegőrző állami cselekvés fontos eleme a nemzetközi jognak, azonban nem mint jog, hanem mint a nemzetközi jog által elismert mentség, amely ugyan nem jogos, de nem is tiltott. Az önmegőrzésre csak szükség esetén lehet támaszkodni, amikor a sérelem küszöbön áll, vagy folyamatban van, és másként nem akadályozható meg. Annak a megítélése azonban, hogy egy helyzet megfelel-e ezeknek a feltételeknek, az adott államra van bízva.[1007]

Oppenheim pozitivizmusának clausewitzi alapfeltételezése, hogy a nemzetközi nézeteltérések politikai jellegűek, és háborúhoz vezethetnek, amely két állam közötti, a fegyveres erőkkel folytatott versengés azzal a céllal, hogy legyőzzék egymást, és a győzelem által diktálják a feltételeket.

Az államok közötti nézeteltérések Oppenheim szerint elvileg lehetnek jogiak és politikaiak, azonban a gyakorlatban mindegyik politikai jellegű. Ennek az az oka, hogy ugyan a nézeteltérések egy része jogi jelentőséggel rendelkező tényeken alapszik, és nem tisztán politikai érdeken, azonban az államok sokszor rejtik politikai érdekeiket jogi igények mögé. Ezek a jogi igények lehetnek valósak, illetve állítólagosak, ürügyek csupán.[1008] Az államok közötti nézeteltérések rendezésére három módszer létezik, a békés módszer, a kényszer és a háború. A sértett állam mindhármat arra használja, hogy a nézeteltérését a saját elképzelései szerint rendezze.

A békés módszer a tárgyalást, a jószolgálatot és a közvetítést, illetve a döntőbíráskodást foglalja magába. A tárgyalás a panasz benyújtásával indul, majd folytatódik annak a másik oldalról való megítélésével. A tárgyalást minden kényszer alkalmazása előtt meg kell kísérelni.[1009] A jószolgálatot (és közvetítést)

és a döntőbíráskodást harmadik fél nyújthatja, amennyiben azt a felek elfogadják. A jószolgálat a felek felhívása a tárgyalásra, a közvetítés pedig a tárgyalások vezetése közöttük.[1010]

A kényszeren alapuló módszerek valamilyen mértékű kényszert foglalnak magukba. A kényszer mértéke azonban korlátozott, és a helyzet rendeződésével fel kell hagyni az alkalmazásával. A kényszer alkalmazását a szemben álló felek nem minősíthetik háborús cselekménynek, azaz alkalmazásuk békeidőben történik. Kényszeren alapuló módszer a retorzió, a megtorlás, a beavatkozás és a tengeri blokád. A retorzió *(retorsion)* ugyanolyan vagy hasonló típusú válaszcsapás egy másik állam udvariatlan, kellemetlen vagy igazságtalan, de nem jogtalan cselekvésére.[1011] A megtorlás arányos válaszcsapás egy másik állam jogtalan cselekvésére, amely maga is jogtalan, ám ebben az esetben kivételesen megengedett.[1012] A beavatkozás harmadik fél erőszakos beavatkozása egy másik állam ügyeibe, függetlenségébe, területi és személyek feletti fennhatóságába a nézeteltérés rendezésének általánosabb céljával (így nem válik a hadviselő felek egyikévé). A beavatkozás konkrétabb célja lehet az önmegőrzés vagy a hatalomegyensúly védelme. A beavatkozás mindkét esetben mentség. Egy állam nem igazolt beavatkozása megadja a mentséget minden más államnak a beavatkozásra. Oppenheim szerint humanitárius érdek alapján nem jogos a beavatkozás, azonban azt nem zárja ki, hogy a jövőben jogos lesz. Amennyiben a civilizált államok majd elismerik a humanitárius érdeket is a beavatkozás alapjának, akkor a beavatkozás csak kollektív lehet. A beavatkozás az igény közlésével indul, majd annak figyelembe nem vétele esetén szigorúbb cselekvésekkel, akár katonai megszállással vagy háborúval folytatódhat.[1013] Az utolsó kényszerítő eszköz a jogi nézeteltérés rendezésére a tengeri blokád, amely vagy megtorlás, vagy beavatkozás lehet.[1014]

Az államok közötti nézeteltérések rendezésének utolsó módszere a háború. A háború az államok közötti, a fegyveres erők közvetítette versengés, amelynek célja a másik államon való fölülkerekedés, és a saját feltételek rákényszerítése a másik államra.[1015] A háborút a nemzetközi jog elismeri, de nem az hozza létre, így a háború a politika, és nem a jogérvényesítés folytatása más eszközökkel.

Háború államok között lehetséges, felkelők, kalózok vagy szuverén és a tőle függő állam között nem. Az utóbbi eset a lázadás.[1016] A háborúban a fegyveres erők harcolnak egymással, azaz a magánszemélyek élete és szabadsága, amennyiben békésen viselkednek, védelmet élvez. Ha a magánszemélyek harcot kezdeményeznek a területükre betörő másik állam katonáival szemben, akkor ők bűnözőknek minősülnek, akik akadályozzák a területi kormányzat megszervezését és működtetését.[1017]

A háború általános célja *(purpose)* az államok közötti versengésben felülkerekedni a másik államon. A felülkerekedés a másik oldalon alárendelődéssel és adott esetben megszűnéssel jár együtt. A háború konkrét célja *(end)* bármi lehet, változhat is a harcok folyamán, nem kell hogy igazságos legyen, ám fontos, hogy igazolt legyen. Igazolt ok az,

ami megfelel a nemzetközi jognak. Vannak ugyan igazságos okokra épülő háborúk is, az olyan igazságos okok általános előtérbe helyezése azonban, mint a nemzetközi bűncselekmények megtorlása maga, nem igazságos. Ugyanis olyan mennyiségű szenvedést idézne elő, hogy az aránytalan lenne a bűncselekmény megbüntetésének értékével.[1018]

A konkrét célt az általános céllal lehet elérni, ami a győzelem megszerzésével egyenértékű. A győzelemért így – mivel az alárendelődés elkerülése és végeredményben az állam (nép) léte a tét – minden szükséges tett végrehajtható, járjon az hatalmas emberáldozattal vagy pusztítással. Az állami (nemzeti) lét ugyanis Oppenheim szerint magasabb rendű az egyéni (jól)létnél.[1019]

Háborút az államok közötti nézeteltérés megoldásaként csak utolsó lehetőségként *(ultima ratio)* lehet kezdeményezni.[1020] A háború a deklarációval (az igények kommunikálásával, esetleg ultimátum kíséretében), a háborús állapotot rögzítő egyoldalú manifesztummal (proklamációval) vagy ellenséges cselekedettel kezdődik.[1021] A háború kezdete különbözik a háború állapotától, amely utóbbi csak a harcok vívásával lép életbe. Pusztán az ellenséges cselekmény nem jelent háborút, csak akkor, ha védekeznek ellene, vagy proklamálják, hogy háborús cselekménynek tekintik.[1022]

A háború állapota megváltoztatja a Nemzetek Családjának tagjaira érvényes nemzetközi jogszabályokat. A változás hatással van a semleges államokra is (a hadban álló felek átkutathatják a semleges államok hajóit a nyílt vízen vagy lefoghatják az idegeneket az ellenőrzésük alá került területeken), ám a hadban álló felek egymás közötti viszonyai változnak a leginkább. Közöttük megszűnnek a diplomáciai kapcsolatok, illetve a közöttük korábban érvényben lévő politikai és kereskedelmi szerződések érvényüket vesztik.

Az úgynevezett törvényhozó szerződések, mint például a nagy háborúkat lezáró és/vagy többoldalú szerződések – például a Párizsi Deklaráció (1856), Genfi Konvenció (1864) Szentpétervári Deklaráció (1868), Hágai Konferencia (1899) – azonban érvényben maradnak.[1023] Ezek a szerződések többek között szabályozzák a háború vívásának módját is. Így a szárazföldi háború tekintetében feljogosítanak az ellenség katonáinak a megölésére (megsebesítésére), és ehhez bizonyos eszközök használatára. Más eszközöket azonban, amelyek szükségszerűsítik a halált (méreg), szükségtelen mértékben okoznak szenvedést (preparált lövedékek) vagy alattomosak (orgyilkos felbérlése), tiltanak.[1024] Az alkalmazott erőszak azonban nem csak az ellenséges katonák ellen korlátozott. Az ellenséges hadsereg nem harcoló tagjai (orvosok, káplánok, alkalmazott civilek) még nagyobb jogi védelemben részesülnek. Ők ugyanis közvetlenül nem vesznek részt a harcban, ezért nem is támadhatók közvetlenül, bár közvetve így is ki vannak téve a sérülésnek. A nem harcolók – az egészségügyi és lelki ellátást nyújtókon kívül – azonban hadifogságba vethetők. Végül, az ellenség

civiljei szintén nem támadhatók közvetlenül, azonban ők nem is lehetnek hadifoglyok (kivéve, ha veszélyeztetik a katonai műveleteket).[1025]

Ezen szabályoknak köszönhetően a háború nem a szabálytalanságnak és az anarchiának az állapota, hanem abban a békeállapothoz hasonlóan szabályokat kell betartani. Amennyiben a hadviselő fél betartja a vonatkozó nemzetközi jogszabályokat, akkor legitim háborút folytat, amennyiben nem, akkor illegitim háborút. A háború legitimitását többféleképpen lehet biztosítani: megtorlással, büntetéssel, túszszedéssel, panasszal (az ellenségnél vagy semleges államnál), jószolgálat vagy közvetítés igénybevételével és semleges állam beavatkozásával.[1026]

A háborút nem kell abbahagyni, amikor a másik állam már békésebb eszközökkel szeretné rendezni a nézeteltérést, hanem a győztes fél olyan feltételeket teremthet vagy szabhat, amilyeneket akar.[1027] Ennek megfelelően a háború háromféleképpen érhet véget: a harcok megszűnésével, a béke szerződéses megteremtésével vagy a vesztes fél alávetésével. Az utóbbi esetben a győztes fél megsemmisíti a másik fél katonai erejét, illetve meghódítja és annektálja a másik fél területeit.[1028]

A békét a korábban szemben álló felek nem örökre kötik. Ugyanis amiként a háború célja változhat a háború alatt, úgy a békében is változhatnak az államok céljai, amelyeket adott esetben csak háborúval tudnak elérni. Oppenheim szerint így az örök béke állapota ugyan ideális állapot lenne az emberi civilizáció számára, azonban az emberiség jelenlegi állapotában és a jelenlegi feltételek mellett megvalósíthatatlan.[1029]

A nemzetközi jog tudományán alapuló háborús ideológiák Magyarországon: Újfalusy, Virozsil és Csarada

A nyugati álláspontok megjelentek a nemzetközi és a magyar jogtudományban is. Újfalusy Nepomuk János (1790–1849) képviselte a természetjogi álláspontot, Virozsil Antal (1792–1868) az észjogi álláspontot és Csarada János (1850–1923) a pozitivista gondolkodást.

A természetjog Magyarországon: Újfalusy Nepomuk János

A nemzetközi jogtudomány korszakunkat érintő kezdetei Magyarországon a 18. század végére mennek vissza, amikor 1770-ben létrejött a Nagyszombati Egyetem természetjogi tanszéke, illetve a 19. század elejéig, amikor 1825-ben Újfalusy Nepomuk János magyar nyelven összefoglalta a természetjogi tanításokat *A természeti hármas törvény* (1825) című munkájában.[1030]

Újfalusy a törvény fogalmát pozitívan határozza meg, azaz a törvény „mind az, a' mi illendő, vagy a' mit tselekedni kell",[1031] és több típusát különbözteti meg. Arra nézve, hogy kitől származik a törvény, beszélhetünk isteni és emberi törvényről. Arra nézve pedig, hogy miként ismerhető meg a törvény, beszélhetünk természeti törvényről, amikor

egyedül az ész által megismerhető a törvény a cselekedet természetéből, és akarati törvényről, amikor csak a létrehozó akaratból ismerhető meg. Ezen törvénytípusok részben átfedik egymást, azaz Újfalusy szerint a természeti törvények Istentől származnak, ahogyan az akarati törvények egy része is, az akarati törvények másik része pedig az embertől. Ennek megfelelően az Isten iránti kötelességek minden egyéb kötelességnek, így a természeti törvényekből származó kötelességeknek is alapjául szolgálnak.[1032]

A természeti törvények az ember természeti állapotát jellemző törvények. A természeti törvényekből származó jogok és kötelességek megalapozzák az ember erkölcsi szabadságát és függetlenségét. Az erkölcsi szabadság a jót és a rosszat meghatározó törvényeknek való engedelmeskedésben áll. A függetlenség lényege az alattvalói léttől való szabadság, azaz az, hogy a természeti állapotban senki nem kötelezheti az embereket engedelmeskedésre, csak a természeti törvény (és azon keresztül Isten). Az emberek a természeti állapotban öntörvényűek.[1033]

Az emberi természet minden emberben egyforma, mert az emberek eredetileg hasonló természeti állapotban éltek. A természeti törvények ezért minden ember esetében egyformák, ezért „személy"-nek nevezzük őket. A természeti törvények alapelvei így abban állnak, hogy „a mi egynek szabad, az a' másiknak sincs megtiltva, 's viszontag. Valamint is a' mi egynek megvagyon engedve, abban mindenik részesülhet. […] Mellyből kitetszik ezen természeti végzettek igazsága is: A' mit magadnak nem kívánsz, másnak ne tselekedjedd."[1034]

A természeti törvény értelmében az emberek a természeti állapotban széles értelemben vett tulajdonjogokkal rendelkeznek, azaz javakkal, tökéletességekkel, a test és a lélek részeivel és képességeivel, illetve függetlenséggel. A természeti eredettel rendelkező jogok tökéletes (tulajdon)jogok, amelyek másokra nézve tökéletes kötelességeket határoznak meg, és birtokosuk másokat azok tiszteletben tartására kényszeríthet. Emellett az emberek tökéletlen joggal is rendelkeznek, ez az emberek – Újfalusy kifejezésével – „érdeme" (szüksége), amelynek figyelembevételére azonban senki sem kényszeríthető. A tökéletlen jog a segítségnyújtást előíró (tökéletlen) kötelességet alapoz meg, mint például a koldus alamizsnával való megsegítését. A koldus – Újfalusy szóhasználatával – „méltó" (azaz szüksége van) az alamizsnára, de tökéletes joga nincs rá. Az emberek szükségét célzó kötelességek figyelemben tartása „szorosabb értelemben neveztetik igazságosságnak", a tulajdonjogokból származó tökéletes kötelességek figyelemben tartása azonban a „legszorosabb értelemben vett igazságosság". Így tisztelni kell mások természetes tulajdonjogait, és segíteni is kell rajtuk, azonban mivel tökéletes jogokkal minden ember maga is rendelkezik, a segítséget csak addig kell folytatni, amíg az nem jár a saját tökéletes jogok figyelmen kívül hagyásával. Minden olyan cselekedet, „a' melly valaki' tulajdonával ellenkezik" – Újfalusy kifejezésével élve – megbántás, azaz a tökéletes jog megsértése.[1035]

A természeti törvények Újfalusy szerint egymásra épülő rendszert képeznek, amelyben hat törvényt különböztet meg. A legalapvetőbb természeti törvény „A' maga megbántására való törvény". Ez összetett törvény, amelynek az a magja, hogy az ember Isten teremtménye, akivel Istennek célja van. Ezért az embernek fenn kell tartania egészségét, el kell kerülnie a rá leselkedő veszedelmeket, és így magának sem lehet gyilkosa. A második törvény „A' maga tökélletesítésére való törvénye", amelynek értelmében az embernek tökéletesítenie kell a testét és a lelkét munkával és egyéb mesterséges foglalatosságokkal, illetve tudományok elsajátításával.[1036] A harmadik törvény „A' dolgokra való törvénye", amelynek az értelmében az ember kötelessége olyan eszközöket beszerezni, amelyek szükségesek önmaguk fenntartására és tökéletesítésére. A tulajdonjogok biztosításához szükséges dolgok megszerzését előíró törvény után következik az egyik legérdekesebb törvény Újfalusy rendszerében, „A' bátorságra való törvénye", amely egy képesség megszerzését írja elő. A törvény értelmében az embernek bátornak kell lennie a tulajdonait, dolgait és életét fenyegető veszélyek elhárításában, mivel bátorság híján nemcsak tökéletesíteni nem fogja tudni magát, hanem még romlásba is taszítja. Ezzel összefüggésben az ötödik törvény „A' védelmezésre való törvény", amelynek az értelmében az ember nem tartozik elviselni, hogy más ártson neki, azaz hogy a jogait megbántsa. Az embernek a bántás indító (igazságos) okot ad arra, hogy megvédelmezze magát az ellen, aki neki ártani akar (erre a bátorság képessége és a bátorságra való törvény ad hatalmat az embernek). A védelmezésben alapvetően az akaraton van a hangsúly. Ez, bár ezt Újfalusy nem tárgyalja, azt is jelenti, hogy ellenséges akarat megléte esetében és akár az ellenséges testi magatartás hiányában is helye van a megelőző védelmezésnek. Amennyiben békésebb védelmezésre nincs lehetőség, akkor – utolsó lehetőségként – az embernek joga van az ártó szándékkal rendelkezővel szemben kényszert alkalmazni. A hatodik törvény így az „Erőszakra való törvény". A védelmezésre indító ok és az utolsó lehetőség mellett fontos az is, hogy az ember csak akkora erőszakot használjon, amekkora szükséges (és elégséges) az ártás elhárításához.[1037]

Érdemes hangsúlyozni, hogy Újfalusy szerint az erőszak használatának a joga az embert a saját tökéletes jogai védelmében illeti csak meg. Ugyan a maga tökéletesítése is joga az embernek, azonban arra nincs joga, hogy a maga tökéletesítésének a céljával mások javát elvegye. Ezzel ugyanis megbántaná mások tökéletes jogait, és igazságtalanul lépne fel velük szemben. A természetjog tilt minden másoknak okozott megbántást is.

Az ember természetes tulajdonai (jogai) békés állapotot tesznek lehetővé számára, amelyet feltételesen és időlegesen szakíthat meg „a' hartz, vagy a' had" állapota, amelyben az embernek eltökélt szándéka, hogy másoknak erőszakkal rosszat tegyen. A szándék hangsúlyozásával együtt Újfalusy nem tartja a hadállapotba tartozónak azt az erőszakhasználatot, amelyet csak tréfából vagy a játék kedvéért alkalmaznak, vagy

amelyet csalárdsággal és alattomosan alkalmaznak. Ezekben az esetekben ugyanis vagy nincs valós szándék az erőszak-alkalmazásra, vagy az nincs kifejezve. A hadállapot csak addig állhat fenn, amíg a jogsérelem orvoslására nincs más, békésebb mód.[1038]

Az ember eddig tárgyalt természeti jellemzői magukba foglalják, hogy az ember törekszik a maga megtartására, illetve tökéletesedésére. Ezen jellemzők mellett Újfalusy szerint az ember társas természettel is rendelkezik, mégpedig kétféle értelemben is. A természeti állapotban a társas természet által meghatározott társaság „tellyességes" vagy „mindenes", mivel minden embert magába foglal egyetlen közös cél – „az Isteni tökéletességeknek kinyilatkoztatására iparkodni" – elérése érdekében. Ezzel szemben a „feltételes" vagy „részes" társaság az emberek csak egy részéből, egy bizonyos cselekedetből származik különféle célokért. Így megkülönböztethető például házassági, szülői, gazdai, házi, több házból álló vagy polgári (ország- vagy birodalomjellegű) társaság.

Utóbbi létrejöttének tekintetben Újfalusy nem használja a „társadalmi szerződés" kifejezést. A társadalmi szerződések indokát azonban fontosnak tartja megemlíteni, jelesül, hogy az országok vagy birodalmak „a' bátorság okáért öszveállottak", azaz jogvédelmi céllal hozták létre őket. Ennek az lehet az oka, hogy nem kívánja túlhangsúlyozni a mesterséges elemet a polgári állapot létrejöttében. A feltételes társaságok felsorolása is Arisztotelész listájára emlékeztet, aki úgy vélte, hogy a „polgári állapot" (a városállam) természetes egyesüléssel nő ki a többi, kisebb társaságból.[1039]

A természeti törvény mindegyik feltételes társaságra érvényes, így az országokra és a birodalmakra is, ám a bennük élő emberek saját maguk is szabhatnak maguknak (emberi akarati) törvényeket, mert öntörvényűek. Az országok polgárai ezért nem csupán természetes személyek, hanem egyben polgári személyek is.[1040] Ezentúl, egy ország vagy birodalom (vagy közösen: nemzet) a másik nemzettel szemben „ollyan állapotban él, a' millyenben egy magános ember amabban az eredeti természeti állapotban más magános emberrel élt", így a viszonyukra vonatkozó alapvető törvények is a természeti törvények. Ezzel összefüggésben Újfalusy hangsúlyozza azt is, hogy a természeti törvényeknek nemcsak a nemzetek között van haszna, hanem „az Uralkodók, és a' Fejedelmek között, kik, mivel minden emberi törvény alól fel vagynak szabadíttava, egyedül a' természeti végzettekhez magokat alkalmaztatni tartoznak. Mert azok ama' eredeti függetlenségben, és az alattvalóságtól mentt szabadságban élnek."[1041]

Végezetül, Újfalusy megemlíti, hogy csak a természeti törvények érvényesek minden nemzetre, bizonyos nemzetek azonban egymás között köthetnek „kötéseket" (szerződéseket). A szerződéseknek azonban, nemteljesítés esetén, saját maguknak kell érvényt szerezniük: „Ha pedig a' szerént a' dolog el nem végeztethetnék, sem a' barátságos megegyezésnek, vagy más alkúnak hely nem adatnék, akkor az Ágyú, és a' Kartáts Prókátor és Bíró helyett szolgál."[1042] Újfalusy itt elköteleződik egyrészt

a korszak duális háborúfelfogásának, azaz elismeri a természetjogi alapon vívott háborút és a pozitív jog alapján vívott háborút is, másrészt ez utóbbi háborút a nemzetközi jog és a jogszolgáltatás folytatásaként határozza meg. A prókátor említése ugyanis inkább a nemzetközi politikai fórumok kötelező kihasználására utal, a bíró említése pedig a jogsértésre és a jogérvényesítésre.

Az észjog Magyarországon: Virozsil Antal

Virozsil Antal az első jelentősebb magyar jogfilozófus, aki hivatalosan is a kanti filozófia szellemében oktatta a jogbölcseletet.[1043] Virozsil az *Egyetemes természet vagy észjog elemei* (1861) című munkájában foglalkozott a nemzetközi joggal és a hadviselésre vonatkozó szabályokkal.[1044]

Virozsil az ember kettős természetének feltételezéséből indul ki. Eszerint az ember rendelkezik az állatokkal közös érzéki természettel és speciálisan emberi-szellemi természettel (mint észbeli okossággal és szabad akarattal) is. A kétféle természet egyaránt felelős az ember társas természetéért, mivel természetes módon érez rokonszenvet mások iránt, akikkel emellett még beszéd útján képes eszmét is cserélni. Az ember viselkedésére nézve kettős természete kétféle típusú törvényt határoz meg. A természet anyagi törvényeit, amelyeket a természettudományok kutatnak, és az erkölcsi törvényeket, amelyeket pedig a gyakorlati bölcsészettan. Az erkölcsi törvények közvetlenül az ember szellemi (észbeli) természetéből származnak, közvetve azonban Istentől. Minden ember által felfoghatók, alapelvekből okoskodással levezethetők, változatlanok, örökkévalók és szükségesek, és minden eszével élő emberre kiterjednek. Az erkölcsi törvények figyelemben tartásával az ember természete méltóságának megfelelően cselekszik, így a legnagyobb tökéletességgel cselekszik, és a boldogságot is eléri.[1045]

Az erkölcsi törvények alkotják a szélesebb értelemben vett természetjogot. A természetjogot az ember kétféleképpen veheti figyelembe: vagy úgy, hogy szabadságát összeegyezteti mások szabadságával, vagy úgy, hogy olyan indokokat keres a cselekvéseihez, amelyek megfelelnek egy szellemi lény méltóságának. Az előbbivel a szűken vett természetjog foglalkozik, az utóbbival pedig az erkölcstan.[1046]

A szűken vett természetjog szerint a természeti állapotban élő minden egyént egyenlően eredeti, közvetlen, ősi és föltétlen jogok, „emberiségi jogok” illetnek meg. Ezek közül a legalapvetőbb az ember érzéki, észbeli és szabad akaratbeli képességein alapuló személyiségi alapjog. Ennek értelmében „minden embernek, mihelyt *létez,* a természettől joga van magát mint *érzéki, eszes* és *szabad, magában* és *magáért létező* lényt tekinteni, föntartani, ótalmazni s másoktól megkívánni, hogy azok vele mint *személylyel,* természeti méltóságától egyezőleg, bánjanak”.[1047]

Az emberségi jogsértés valamely egyén(ek) jogával ellentétes, önkéntes és kárt okozó tett. A sértésnek annak megfelelően van több típusa, hogy milyen jogot sért, és milyen

kárt okoz. A sértés többek között sértheti és károsíthatja a személyiséget, a természetes létezést, a szabadságot, a függetlenséget és a testi épséget.[1048]

A sértettnek a sértő ellen „észjogilag vele született joga van a *sértett* jogait bármely, e végre alkalmas és szükséges eszközökkel *védeni*”.[1049] Eszközei lehetnek nem kényszerítőek, a biztosságjog és a kárpótlásjog, amikor a cél a jövőbeli sértés ellen a biztonság vagy a múltbeli sértésért a kárpótlás (visszaadás vagy elégtétel) elérése, illetve kényszerítőek.[1050]

A kényszerítő eszközök első típusa az erőszakjog, amely által a sértettnek joga van a sértővel szemben anyagi erőt szerezni. Az erőszakjog háromféle lehet a sértés időbeni helyéhez képest: a megelőző jog a jövőbeli sértés ellen irányul, a védjog a jelen idejű sértés ellen, és végül a visszakövetelő jog a múltbeli sértés ellen. Ezen jogok gyakorlása a sértőnek rosszat okoz, amit egyrészt „bűndíjnak” is nevezünk, másrészt pedig elrettentő. A sértett ezzel nem követ el jogtalanságot, így a sértő jogosan nem állhat ellen neki.[1051]

A sértett másik kényszerítő joga a hadijog, amely a felek között fennálló kölcsönös és tartós ellenségeskedésnek, a hadiállapotnak az eredménye. Az egyének közötti hadiállapot kialakulása és a kényszer alkalmazása előtt minden „szelídebb eszközt” (bizonyítást, óvástételt, per barátságos kiegyenlítését, kiegyezést, közbíró választását, sorsvetést, közvetítő általi tárgyalást) meg kell kísérelni alkalmazni. Amelyik fél ezt elmulasztja, annak joga elveszik. Amennyiben a békésebb módszerek nem vezetnek célhoz, akkor az alkalmas és szükséges erőszak alkalmazható. Ebben az esetben sem alkalmazható azonban a bosszú, a párbaj, az üldözés, a visszatorlás, a hitszegés és a kegyetlenség.[1052]

A természeti állapotban élő egyének biztonságuk és jóllétük érdekében társadalmi szerződés által közös jog és közös főhatalom alatt egyesülnek egymással.[1053] Ugyanaz a társadalmi szerződés létrehozza az egyének egyesülését, az államot és az állami főhatalomnak való alávetést.[1054] Az állam célja a közjó és az állampolgárok kényelmének biztosítása, az állampolgárok szellemi „kiképzése”, illetve az állam jogi megóvása (a közbiztonság biztosítása).[1055] Az állam főhatalom (szuverén), amely független minden más hatalomtól, hatalma kiterjed összes területére és minden polgárára. Az állam „jogilag szent vagyis: sérthetetlen”, azaz a felségsértéssel az uralkodó személyén kívül valamennyi polgár és az összes állami jog is sérül.[1056] Az államok jogilag egymással egyenlőek.[1057]

Virozsil szerint a társadalmi szerződés és az állam keletkezése nem történelmi jellegű, hanem bölcseleti jellegű (észszerű), azaz nem úgy kell érteni, mint ami ténylegesen megtörtént, hanem úgy, mint aminek a fennállása bármely helyen és időben jogos.[1058]

Az államok (nemzetek) más államokkal viszonyukban a természeti állapotban élnek, amelyre az egyének természeti állapotának és természeti jogainak a jellemzői alkalmazhatók. Az államok jogai lehetnek tökéletes jogok, amelyek minden körülmények

között fennálló kötelességet alapoznak meg, és tökéletlen jogok, amelyek opcionális kötelességeket alapoznak meg. Az elsőként említett csoportba tartozik az önfenntartás, a tökéletesedés és a jogsértés üldözése, a tökéletlen jogok az emberségen és a felebaráti szereteten alapuló segítségkapás és előnyszerzés. A jogok csak igazságos eszközökkel gyakorolhatók.[1059]

Az államok a fenti jogokon túl mindannyian rendelkeznek a hadviselés tökéletes jogával is. A hadviselés jogával egy állam az őt ért nemzetközi jogsérelem esetében élhet. E jogával élve az állam, a természeti állapotban élő egyénekhez hasonlóan, törekedhet kényszermentesen a jövőbeli biztonság elérésére vagy a múltbeli sérelemért járó kártalanításra. Az állam azonban kényszert is alkalmazhat jövőbeli sérelmének megelőzése során, a jelen sérelemmel szembeni védelemben és a múlt sérelemmel összefüggésben, többek között tulajdona visszakövetelésében és a megtorlás során. Szoros értelemben csak az utóbbiak foglalják magukba a hadviselés jogának érvényesítését.[1060]

A hadviselésnek igazságos okkal és igazságos modorral (idommal) kell rendelkeznie. Az igazságos ok a tökéletes jognak a sérelme, amennyiben a sérelem más, „szelídebb" eszközzel nem orvosolható. A hadviselés így „a nemzetek természetes jogai megvédésének és fentartásának *szükséges eszközévé* lesz".[1061] Ezentúl, igazságos még a megelőző háború indítása egy másik állam növekvő hatalma esetén, amennyiben az joggal látszik félelmetesnek, azaz ha adott a „*kétségtelen sérelemnek* már-már beálló *veszélye*", és „a hatalmávali *visszaélést nyilván* czélzó *szándék*".[1062] A háború csak addig viselhető, amíg az igazságos ok fennáll.[1063]

Nem igazságos ok a tökéletlen (erkölcsi, vallási parancson alapuló, emberségen alapuló) kötelességek sérelme, egy állam növekvő hatalma (amíg nem igazságtalan eszközöket használ, hanem a jogával él), a politikai egyensúly felborulása és a politikai magánérdekek. Semmilyen emberi okot nem szolgáltatnak a háborúra a különböző szenvedélyek, mint a kedvtelés és a dicsőség keresése, amelyek állatokhoz teszik hasonlóvá a hadakozót.[1064]

Az igazságos okkal függ össze, hogy a jogsérelem orvoslásához először szelídebb eszközöket kell alkalmazni. Ezek által tettlegesség és ellenségesség nélkül, vagy tettlegesen, de ellenségeskedés nélkül igyekeznek a jogsérelmet orvosolni. Idetartoznak az egyének hadijogából ismert jogi eszközök (például bizonyítás, tiltakozás, egyezség, választott bíróság, sorsolás és tanácskozás), illetve a nemzetközi jogi eszközök. Utóbbiak: az elégtételt igénylő felszólítás (amely után keményebb eszközök következhetnek), a megtorlás (a jogsértés visszaadása vagy erőszak-alkalmazás a jogtalanság beismertetésére) és a zálogolás (személyek vagy javak lefoglalása). Igazságtalan eszköznek minősül azonban a bosszúállás, a viszonzás (hasonló rossz okozása, amikor nem volt jogsérelem), a párviadal és a hitszegés.[1065]

Szintén az igazságos okhoz kapcsolódik a hadüzenet. A háborút megelőzően elégtétel kérése vagy formális hadüzenet szükséges, amely azt foglalja magába, hogy a sértett állam a sértett jogát háborúval fogja érvényesíteni. Védelmi háborúnál vagy megtorlásnál nem szükséges hadüzenet. A hadüzenet és a háború indítása között annyi időt kell hagyni, hogy a másik állam válaszolhasson arra. A hadüzenettől különbözik a hadhirdetés, amely által a hadviselő fél a saját alattvalók és a szomszédok tudtára hozza, hogy milyen jogok illetik meg őket a háború alatt, illetve nyilatkozik arról, hogy miért igazságos a háborúja.[1066]

A háború megindítása után a háború a modor (idom) tekintetében „*köztekintéllyel* és *méltó fegyverekkel* vitetik".[1067] Ez azt jelenti, hogy azt a legitim állami főhatalom viselheti, és a jogsérelem orvoslához szükségesnek és alkalmasnak kell lennie. A szükségességen-alkalmasságon nyugvó kötelesség, hogy csak a cél elérésére alkalmas kárt szabad okozni, azt is csak a cél eléréséhez szükséges mértékben, és azt is csak hitszegés nélkül, illetve az ellenséges katonák hitszegésre buzdítása nélkül (beépülő orgyilkos alkalmazása vagy lázadásra buzdítás így tilos). Ezzel szemben szabad hadi csellel élni, kémeket bevetni, szökevényeket használni és népfelkelést szervezni (saját területen). A főszabály ezekben az esetekben az, hogy kerülendők azok az eszközök, amelyek által „a hadviselők *ellenségeskedései szerfelett* kiterjesztetnek, a nemzetek *kölcsönös bizalma* meggyöngíttetik, az *emberi érzetek* kihülnek, a hadviselők közt lassanként *minden hűség* kivesz, s hogy evvel a *béke* helyreállítására *minden remény* elenyészik".[1068]

Ennek az elvnek megfelelően a háború lezárása kiemelt fontossággal bír Virozsil számára. A békeszerződést (vagy a fegyverszünetet), amelyet a főhatalom köthet meg, ki kell hirdetni (az alattvalókra nézve csak ettől kezdve érvényes). Általa az ellenségeskedésnek mindörökre vége szakad, ügydöntő erővel hat a háborúban szerzett vagy elvesztett területek és javak tekintetében (azonban ehhez nem elég a győzelem, szükséges a békeszerződés), és kölcsönös bocsánatkérést is magába foglal.[1069]

Ahogyan a harcok vívásában, úgy a békeszerződés megkötésében is figyelemmel kell lenni arra, hogy lehetséges legyen a (volt) háborús felek között az örök béke. Ugyan az államok számára közös törvényhozó és bíró hiányában a háborúnak fontos szerepe van a természetes jogaik védelmében, azonban az államok közötti békebeli állapotban ugyanezek a jogok nagyobb biztonságban vannak:

> [A] *nemzetek* közt előforduló *viták* inkább a *jog,* mintsem a *ténylegesség* utján oldassanak meg és miszerint a *nemzetek* közt is a *társas öszlét* amaz állapota honosittassék meg *lassanként,* mely mellett a háboruk nyomorának, hacsak lehet, *mindörökre* való eltávolitásával, az emberi nem *folyamatos béké*ben és *biztonság*ban élhessen s *tökélesedés*ben s *jólét*ben napról napra *mindinkább* gyarapodva, rendeltetésének végczéljait *teljesen* elérhesse. […] [A]z *örök béke eszméje* körüli észkövetelménynek ha nem is *föltétlen* eszményi *tökéllyel,* úgy *legalább* a korlátolt emberi természet *fokozatán létegességgel* kell birnia."[1070]

Virozsil szerint így a nemzetek közötti örök béke állapota nem lehetetlen, hiszen minden háborút lezáró béke ilyen szándékot foglal magába. Az örök békében sokkal jobban lehet az egyének biztonságát, jóllétét és tökéletesedését biztosítani. Ugyanakkor az nem érhető el az egyik pillanatról a másikra, hanem csak fokozatosan. Addig is marad a háború a végső jogviták eldöntésére, amelynek azonban megvannak a nemzetközi jogban rögzített szabályai.

A pozitivizmus Magyarországon: Csarada János

Csarada János az Eötvös Loránd Tudományegyetem nemzetközi jog tanára volt a századfordulón, és *A tételes nemzetközi jog rendszere* (1901, majd 1910) című munkájában foglalkozott a háború nemzetközi jogi szabályaival.[1071]

Csarada szerint a jog „önmagától áll elő mindenütt, a hol emberek egymással érintkeznek, és közöttük életviszonyok keletkeznek",[1072] és csak később – a jog stabilitásának növelésére való igény kialakulásával – válik a közakarat által meghozott és a közhatalom által fenntartott joggá. A jog keletkezésének ez a jellemzője éppúgy érvényes az egyének közötti viszonyokra vonatkozó jog tekintetében, mint az államok közötti viszonyokra vonatkozó jogra. A jog keletkezésében a szokásjog áll időben az első helyen. Ezt követik a szokásjogot stabilizáló, világosabbá tevő és kiegészítő törvények, tudományos szokásértelmezések és szakértői vélemények. A nemzetközi jog tekintetében a törvények a nemzetközi szerződéseket (mint a nemzetközi kongresszusok határozatait), a függetlenségi nyilatkozatokat és a választott bírósági határozatokat foglalják magukba.[1073] A jog így keletkezését tekintve, benne a nemzetközi jog is, természeti jelleggel rendelkezik.

A népek közötti kapcsolatokat és a nemzetközi jogot létrehozó állapot „kulturállapot",[1074] amelyre jellemző a közös vallás, a közös szellemi élet, a közös gazdasági érdekek és a politikai szolidaritás. Ezen okok alapján a nemzetközi jog azon szabályoknak az összessége, amelyekkel a független államok szabadon létrehozva a közös jogrendet képesek elérni magasabb céljaikat.[1075] A nemzetközi jogot elismerő független államok nemzetközi kapcsolata alkotja a civilizált nemzetek (államok) családját.[1076] A kevésbé civilizált államok (például Kína és Perzsia) a civilizált államokkal csak szerződéses kapcsolatban állhatnak, egyébként a velük való kapcsolat az állami önkényen alapul.[1077]

A nemzetközi jog alanyai az államok. Az államok néppel, területtel és államhatalommal rendelkező közösségek. Az államok szuverenitásuknál (függetlenségüknél és szabadságuknál) fogva jogokkal rendelkeznek. A nemzetközi jog tekintetében egyenlő jogaik és egyenlően egy szavazatuk azonban csak a civilizált államoknak van. A civilizált államok így, bár politikai tekintetben egyenlőtlenek, mivel egyesek nagyobb hatalommal, gazdagsággal, műveltséggel rendelkeznek,[1078] jogi szempontból egyenlők egymással.[1079]

Azok az államok, amelyek intézményei, törvényei és szokásai nem felelnek meg a nemzetközi jog követelményeinek, nem civilizált államok, így nem is élveznek jogi egyenlőséget a civilizált államokkal (például Törökország). A vad törzsek is, amennyiben rendelkeznek valamilyen társadalmi szervezettel, a nem civilizált államok körébe tartoznak. A civilizált államok körén kívül álló államokkal szemben a nemzetközi jog egyenlőtlenségeket foglal magába, azonban nem lehet őket az emberi érintkezés körén is kívül állónak tekinteni.[1080] Csarada szavaival az „[i]lyen népeknek is jogosult igényük lehet, hogy az ember erkölcsi természetén gyökerező és az ész által követendőnek elismert jogokból, pl. a szerződések megtartása, az élet és a tulajdon biztonsága, a család és az egyén becsületének tiszteletben tartása stb. ki ne zárassanak".[1081]

A szuverén civilizált és nem civilizált államok mellett léteznek korlátolt szuverenitással rendelkező államok, amelyek esetében szintén a civilizált – nem civilizált jelleg dönt az egyenlőségről. Ilyenek a hatalmi egyensúly érdekében létrehozott és állandóan semleges státust elfoglaló államok (például Svájc) és a népcsoportok közötti békés együttélés céljával megalapított félszuverén államok, a hűbéri államok (például Egyiptom), a nemzetközi protektorátusok (például India fejedelmei) és a gyarmati protektorátusok (például Kamerum).[1082]

A civilizált szuverén államok jogi egyenlőségük ellenére különböző rangviszonyokkal rendelkeznek, amelyek befolyásolják az állam méltóságát és helyét a nemzetközi szertartásokban.[1083]

Az államok szuverenitásukból kifolyólag jogokkal rendelkeznek, amelyek kötelességeket keletkeztetnek a többi állam oldalán ezen jogok tiszteletben tartására. Egyetlen alapjogot lehet megkülönböztetni, az önfenntartás jogát, amelynek folyománya a területi jog, a jog a függetlenségre, a jog a tiszteletre és a jog a nemzetközi érintkezésre. Az önfenntartási jog alapja az, hogy az állam mint élő organizmus és erkölcsi személy szuverenitással rendelkezik. Az állam mint élő organizmus képes fejlődni, ezért az önfenntartás magába foglalja, hogy az államnak joga van gyarapodni, erősödni és haladni. Az államnak mint erkölcsi személynek joga van magát az olyan emberi erőszaktól megvédeni, amely a létét vagy a biztonságát fenyegeti. Ennek okán minden állam fenntarthat hadsereget, és erődítményeket építhet a határain belül, illetve gondoskodhat szövetségesekről. A védelmi jog alkalmazásának csak akkor van helye, ha a támadás az állam létét vagy biztonságát közvetlenül és kétségkívül fenyegeti. Jogilag minden állam szabadon növelheti területét és erejét, ez önmagában nem értelmezhető a biztonságot fenyegető támadásnak. Amennyiben az erőnövekedés más állam jogát sérti, akkor az megakadályozható. Az önfenntartási jog érvényesítésének és az államnak más államok jogait figyelembe vevő kötelességének összeütközésekor az önvédelemé az elsőség. Ebben az esetben az egyének és az államok között határozott különbség van,

mivel az egyének feláldozhatják magukat másokért, a kormányok azonban nem áldozhatják fel az államot.[1084]

A területi jog azon alapul, hogy minden államnak joga van egy bizonyos nagyságú területhez, amelyen fenntarthatja magát. A függetlenségre és a szabadságra való jog az idegen befolyás kizárását jelenti a nemzeti életből és a politikai működésből. Ennek a jognak az egyik legfontosabb következménye a beavatkozás (intervenció) kizárása, amely miatt egy állam sem állítható idegen állam bírósága elé, egy állam sem szabhat idegen államnak törvényeket és alkotmányt. A beavatkozás tilalma alól azonban vannak kivételek. Ezek szerint a beavatkozás jogszerű, ha azt egy állam maga kéri, vagy abba beleegyezik, ha az szerződésben megállapított, vagy ha a beavatkozó állam létérdekeit fenyegető veszély elhárításához szükséges. Több államot magába foglaló kollektív beavatkozás akkor indokolt, ha egy állam magatartása egyenesen szembehelyezkedik a nemzetközi jog alapelveivel.[1085] Ezzel szemben az általános emberi vagy kulturális érdekek védelme vagy a kultúra terjesztése, illetve az „elnyomott törzsrokonok" vagy „elnyomott hitsorsosok" felszabadítása nem teszi lehetővé a beavatkozást, „mert ezzel minden önkénynek tág kapu nyittatnék".[1086]

Az államokat megilleti a tisztelethez való jog is. Egy állam, amely nem képes megvédeni a becsületét (szimbólumokat, felségjogait, határjeleit, szokásait), elveszti a jogát a függetlenségre is, azaz a két jog kölcsönösen feltételezi egymást.[1087]

A nemzetközi érintkezés joga a diplomáciai és gazdasági külforgalom joga, amelynek segítségével az állam képes biztosítani fenntartását és fejlődését. A szabad forgalom a nemzetközi jog lényeges feltétele, ezért az az alacsonyabb kultúrfokon álló államok felé is érvényesíthető. Ez azt jelenti, hogy egy állam sem kényszeríthető olyan érintkezésre, amely rá nézve hátránnyal jár, azonban ha egy állam kizárja magát a külforgalomból, akkor azzal kizárja magát a nemzetközi jog nyújtotta oltalomból is.[1088]

Az államok közötti viszályok elkerülhetetlenek. A viszály oka lehet valami abban az esetben, ha az állam igazolja, hogy az „a valóságos vagy vélt jogok sérelme, támadások az állam biztonsága, függetlensége, vagy becsülete ellen", azaz önfenntartási jogának sérelme. A viszály oka lehet még ezen túl „az állam belső szocziális viszonyainak abnormis állapota, midőn a bomlás proczessusát csak kifelé sikeresen végrehajtott akczió képes feltartóztatni, vagy a hatalom terjeszkedése, a szenvedett vereség megtorlása (revanche), elvesztett birtokok visszaszerzése, a politikai tekintély és befolyás (prestige) helyreállítása" is. Az utóbbi okok nem esetlegesek és önkényesek, „hanem a népek történeti életével, földrajzi helyzetével, társadalmi törekvésével és politikai eszményeivel a legszorosabban összefüggenek és valamint a küzdelmek okának, úgy másfelöl azok végeredményének is magyarázatul szolgálnak".[1089] Ezen okok háborúhoz vezethetnek, ám az állam erkölcsi és jogi kötelessége, illetve érdeke, hogy a háború indítása előtt békésebb eszközökkel is igyekezzen a viszályt rendezni. A háború csak legvégső eszközként szolgálhat a nemzetközi sérelmek megtorlására.

A békésebb eszközök két csoportba oszthatók, a békés eszközök és az önsegély eszközeire. A békés eszközök közé tartoznak: a jó szolgálatok, amikor harmadik állam kérésre vagy magától ajánlkozva igyekszik megkönnyíteni a viszálykodó államok közelítését; a közvetítés, amikor egy harmadik államot az érdekelt felek kérnek fel a megegyezés létrehozására; a nemzetközi vizsgálóbizottság (békéltető bizottság) létrehozása a ténybeli helyzet megállapítására; és a leglényegesebb a nemzetközi (ideiglenes vagy állandó) választott bizottság létrehozása döntőbírói ítélet meghozatalára.[1090]

Az önsegélyen alapuló eszközök kényszerítést magukba foglaló eszközök. Ezek közül az első a retorzió, amely az elkövetett méltánytalanság egyenlő vagy hasonló viszonzása az okozott kellemetlenségek éreztetése végett. A második a megtorlás (represszáliák), amely egy elkövetett sérelmes és jogellenes tett viszonzása a károk megtérítésének a céljával. Például a vagyonlefoglalás, a kereskedelmi kapcsolat megszakítása, területről való kiutasítás vagy letartóztatás. A harmadik a hajózár (embargó), amely hajók és vagyon zár alá vétele. A negyedik pedig a békés blokád, a kikötő elzárása.[1091]

Amennyiben a békésebb módszerek nem vezetnek célra, akkor jogos az államoknak háborút indítaniuk. A háború az államok, illetve egy állam különböző pártjaihoz tartozó polgárai közötti nyílt harc azzal a céllal, hogy fegyveres erővel kivívják azt, amit békés eszközökkel nem sikerült elérni.[1092] A háború Csarada szerint nem jogi eszköz, hanem a természet rendjének kiegészítő része, olyan, mint az egyének esetében a párbaj. A természetben ugyanis nincs béke, így a háború és a párbaj az ember számára természetes jelenség. A háborúnak azonban a civilizált népek körében szabályai vannak, így az „jogos karhatalom”, azaz a nemzetközi jog „egyik hatalmas biztosítékát képezi, melyre az embereknek szükségük van, valahányszor a megsértett jogrend békés eszközökkel többé helyre nem állítható”.[1093] A nemzetközi jog így nem képes a háborúkat megszüntetni, ám ez nem is feladata, ahogyan a polgári társadalom törvényei sem képesek megszüntetni az emberi természetben rejlő erőszakos hajlamokat és megakadályozni a párbajokat. A nemzetközi jog feladata, hogy enyhítse a háború romboló hatását.

Ennek okán a háború a definíciója szerint csak végső eszköz a viszályok rendezésére, amelynek indítása előtt még a lehetséges következményeivel is számot kell vetni. A háború ugyanis nem csupán a hadviselő felekre van hatással, hanem a semleges felekre is kihat, és a lehetséges hadviselő felek erkölcsi és jogi kötelessége, illetve érdeke, hogy a háború hatása terjedésének megakadályozására törekedjenek.[1094]

Csarada a háború két típusát különbözteti meg, a támadó háborút és a védőháborút. A támadó háború jogtalan háború, a védőháború pedig jogos háború, azaz a támadó háborúban a támadónak nincs jogos oka, a védőháborúban a védőnek azonban van. Ez az elméleti megkülönböztetés a gyakorlatban azonban semmilyen jelentőséggel nem rendelkezik, mivel a gyakorlatban a háború jogosságának a kérdését „elvontan eldönteni

lehetetlen".[1095] Az államok ugyanis szuverének, azaz felettük nincs igazságot szolgáltató bírói hatalom, és így minden állam maga illetékes a saját cselekményeinek megítélésében. Emellett a háború kifejezett okai sok esetben eltérnek a valódi okoktól.[1096]

Háborút csak államok vívhatnak egymással. Egy állam rablók vagy kalózok ellen vívott harca büntetés, de nem háború. Polgárháború esetében viszont lehetséges a háború, ha a felkelő pártnak saját kormánya van, amely a polgárok egy részének a kollektív akaratát nyilvánítja ki, és az állami területek egy részét birtokolja, illetve tisztek által vezetett, és a hadijog szabályait betartó szervezett hadsereggel is rendelkezik. Ebben az esetben valójában két szuverén párt harcol egymással az állam vezetéséért, amelyeket harmadik állam egyaránt államként ismerhet el.[1097]

A háború kezdetével a hadiállapot kiterjed a hadakozó felekre, és minden semleges államra is, amelynek kapcsolatai vannak a hadakozókkal. Ezért fontos annak tudatása, hogy a hadiállapot életbe lép. A háború kezdetét lehet kötni formális hadüzenethez, ultimátumhoz vagy hadi cselekményekhez. Ez utóbbit azért lehet elfogadni a háború kezdeteként, mert a tapasztalat szerint a kormányok cselekvéseiből lehet következtetni a háború kitörésére, így nincs feltétlenül szükség annak formális bejelentésére.[1098]

A háború kezdetével a felek nem a természeti állapotba kerülnek, mert a nemzetközi jog továbbra is érvényben van, bár nem azok a nemzetközi jogi szabályok, amelyek a békében. Az államok közötti békebeli szabályokat a hadijog váltja fel. A hadijog alapján az alattvalók nem érintkezhetnek az ellenséggel, nem kereskedhetnek vele, ha az ellenség területén tartózkodnak, akkor haza kell térniük, illetve a katonáknak a háborúban a hadijog által szabályozott módon szabad harcolni. A katonák többek között nem alkalmazhatnak mérget, orgyilkost, nem támadhatják a védtelen vagy magát megadó civilt vagy katonát, és a harcokat nem lehet deklaráltan kegyelem nélkül, expanzív (dumdum) vagy mérges gázokat tartalmazó lövedékekkel vívni. A háború vívásának szabályai a háború lerövidítésére való törekvés és az erkölcsi tudat közös produktumai. Ugyanakkor a hadicsel, az ellenség tévedésbe ejtése, hadállásainak kipuhatolása, az infrastruktúra hadi műveletekhez szükséges mértékben való lerombolása megengedett. A szárazföldi háborúban támadhatók (azaz ellenségnek tekinthetők) az aktív hadiállapotban lévők, azaz a rendes haderő tagjai, a honvédség és nemzetőrség tagjai, illetve a népfelkelés vagy a spontánul fegyvert fogó nép tagjai. Az állam haderejébe tartoznak azok a passzív hadiállapotban lévők, akik a harcban aktívan nem vesznek részt, nem harcosok, hanem katonai hivatalnokként, orvosként, markotányosként vagy tudósítóként látják el a munkájukat. Ők szándékosan nem támadhatók, ám hadifogságba vethetők.[1099] A békés lakosság viszont nem támadható szándékosan, és nem vethető hadifogságba sem.[1100] Amennyiben azonban egy megszállt területen a lakosság nem engedelmeskedik a megszállóknak, akkor rájuk a hadi büntetőjog válik érvényessé.[1101]

A háború befejezése a békés állapot visszaállítását jelenti, amikor vagy új jogokat állapítanak meg, vagy a régi jogokat erősítik meg. A háború nem szűnik meg azonnal azzal, hogy eredeti okai megszűnnek, hanem a háborús okok kiterjesztően megváltozhatnak. A háborút befejezni lehet az ellenség területének meghódításával és bekebelezésével, illetve a hadi műveletek tényleges megszüntetésével és békekötéssel. Az ellenséges területek részbeni megszállása nem változtat a terület alkotmányán és jogi intézményein, az elűzött hatalom jogai nem szűnnek meg, hanem ideiglenesen szünetelnek. Ebben az esetben a békeszerződés legalizálhatja a megszállást hódítássá. Amennyiben azonban a megszállás egyben teljes hódítás is, amely az ellenséges állam teljes megsemmisülésével jár együtt, akkor a terület a hódítóhoz kerül. Ez azonban nem jog, hanem a tények elismerése.[1102]

A háború lezárása jogilag a békeszerződéssel történik, amely a felek egyező akaratát tükrözi. Ennek hatása, hogy az ellenségeskedés megszűnik, az államközi kapcsolatok újjáélednek, a szerzett területek ellenkező rendelkezés híján visszakerülnek az eredeti birtokoshoz, vagy a békeszerződés a hódítónak adja azokat, a legyőzött fél lemond a háború okát képező igényéről, és végül a hadifoglyokat kicserélik, és amnesztiát adnak a hadi jogsértésekért.[1103]

Összegzés

A háborús ideológia szempontjából nézve a 17–20. századi nemzetközi jogi elméletek képviselői vagy az észjog képviselői, vagy természetjogi-pozitivista dualisták, vagy pozitivisták voltak.

Az észjog képviselője, mint Kant, nem fogadta el a háború jogi lehetőségét, csak a tényét, és elmélete segítségével a háború felszámolására tett kísérletet. A dualisták, mint Grotius, Pufendorf és Wolff, elismerték a kizárólag az államok akaratán nyugvó háborús jogot, azonban nagyobb teret biztosítottak a minden embert és államot kötelező természetjogi elképzeléseknek. A pozitivisták pedig, mint Oppenheim, csak az államok akaratán nyugvó jogot tekintették érvényesnek a háborúk tekintetében. Az észjogot képviselők szerint a háború nem szükséges az államok közötti konfliktusok rendezéséhez, amennyiben az államok köztársaságok, ezért ki is küszöbölhetők a nemzetközi viszonyokból. A természetjogi és pozitivista elképzelések ezzel szemben azt hangsúlyozták, hogy a háborúnak van létjogosultsága a nemzetközi viszonyokban, csak abban tértek el egymástól, hogy mire vezették vissza a háború indítását, vívását és lezárását igazoló elveket. A természetjogot képviselők szerint a társas, racionális és tökéletesedésre irányuló emberi természet igazolja a háborúkat, mivel az egyének társadalmi szerződése után az államok a természeti állapotban jönnek létre, ahol az emberi természet törvényei érvényesek. A pozitivizmust képviselők szerint pedig a háborúk indításának és vívásának alapja csak az államok viselkedésének szokásain és az államok megegyezésein alapuló jog lehet.

A nemzetközi jog magyar képviselői, Újfalusy Nepomuk János, Virozsil Antal és Csarada János, nagyjából lefedik a dualista, az észjogi és a pozitivista elméleteket, bár Virozsil jóval engedékenyebb volt a háborút illetően az észjog más képviselőinél.

A politikai gazdaságtan: a közgazdaságtanra épülő ideológiák

A közgazdaságtan fejlődésének korszakunkra eső szakaszai a merkantilizmus és a klasszikus közgazdaságtan. A merkantilizmus központi célja, hogy az ország gazdagságát és erejét előmozdítsa, mégpedig pénz felhalmozásával. Mivel az országon belüli kereskedelem nem gyarapítja az országban lévő pénz mennyiségét, ezért a merkantilisták a külkereskedelemre koncentráltak. A merkantilista külkereskedelemnek két célja volt, előbb a nemesfémek (mint a pénz alapanyagának) behozatala, később pedig a pozitív külkereskedelmi mérleg elérése.[1104] Mivel a cél mindkét esetben a minél nagyobb egyoldalú haszon elérése volt, ezért a merkantilista alapokon nyugvó gyarmatosítás nem fejlesztette, hanem kirabolta a gyarmatokat. Ehhez a kereskedők és kereskedőtársaságok (mint a Holland Kelet-indiai Társaság) állami segítséget vettek igénybe (illetve az állam kisebb-nagyobb mértékben rátelepedett a gyarmati kereskedelemre), ezért a merkantilista gazdaságtant politikai gazdaságtannak is nevezzük.[1105] A klasszikus közgazdaságtan előfutárának tekinthető John Locke, Montesquieu és Giovanni Botero is.[1106]

A gyarmatosító ideológiák Nyugat-Európában: Botero, Grotius, Locke, Montesquieu és a közgazdászok

A hagyományos birodalom térben és időben kiterjedt, a saját birodalmi civilizációt propagáló, többnemzetiségű „világot” alkotott, amelyet a szomszédos területektől nem határozott határok, hanem befolyási övezetek választottak el. A birodalom figyelme is leginkább a perifériára és azon túli vidékekre, ezek védelmére, illetve katonai meghódítására, és így a folyamatos terjeszkedésre irányult. A hagyományos birodalomtól megkülönböztetendő a gyarmatbirodalom, amely a perifériával szemben a központi területekre koncentrált, és a civilizációért cserébe odavonzotta a periféria természeti erőforrásait és gazdasági javait.[1107] A gyarmatbirodalmak a 16–20. században a gyarmatosítás folyamatával kialakult nemzeti birodalmak. Az alábbiakban ezeknek a gyarmatosítási típusoknak mutatom be az ideológiai alapját, főként a gazdasági elképzelésekre koncentrálva.

A spanyol gyarmatosítás: Giovanni Botero

Giovanni Botero (1544–1617) a *Delle causa della grandezza delle cittá* (A városok nagyságának okairól) (1588) című munkájában foglalkozott a gyarmatosítás kérdésével,[1108] amely más műveivel együtt nagy hatást gyakorolt a Spanyol Királyságban és Angliában.[1109]

A „városok” kifejezést Botero speciális jelentéssel használja. Az az embereknek azzal a céllal való csoportosulása, hogy gazdagságuknak és sokaságuknak köszönhetően jobban éljenek. Város lehet ebben az értelemben a birodalom, az állam és a városállam is.[1110]

A városok nagysága több tényező függvénye. Ilyen a vezető tekintélye, a hadereje, az általa biztosított boldogság és szórakozás, illetve legfőképpen az általa elérhetővé tett nyereség. Ez utóbbit elősegíti a megfelelő – a közlekedést és az áruszállítást megkönnyítő – elhelyezkedés, a termőföld gazdagsága és a területen való jó közlekedési lehetőségek (utak, folyók, tengerpart).

A városok nagyságát többféleképpen lehet előmozdítani. Így például, ha a város szabadságot ad a beköltözőknek, ha tisztelik Istent, ha a városban lakik a fejedelem és a nemesség, illetve ha virágzanak a tudományok, az igazság és az ipar. Fontos eszköz még azonban a gyarmatok szerzése is. Botero szerint, amiként a növények sem képesek virágozni és sokasodni, ha szűken egymás mellett vannak, csak ha nyílt területre ültetik át őket, úgy az emberek sem képesek hatalomban és számban gyarapodni, ha be vannak zárva a város falai közé, csak ha új területekre mennek. Az így létrehozott gyarmatok az anyaországgal egyetlen testet képeznek, mivel így képesek gazdagítani az anyavárost és emelni annak nagyságát.[1111] Botero szerint ezért a gyarmatokat az anyaország kormányozza, és egyetlen céljuk az anyaország nagyságának növelése.

Az ilyen gyarmatosításban az őslakosoknak nincs túl sok szerepük. Ennek okán a spanyol gyarmatosításról és az őslakosokról kialakult korabeli vitában (Valladolid--vita)[1112] némely álláspont az őslakosokat természettől fogva való rabszolgának titulálta, akiknek a természettől fogva engedelmeskedniük kell másoknak, akik nem képesek magukat kormányozni, és akik tulajdonnal *(dominium)* sem rendelkezhetnek.[1113] Ennek egyrészt az a következménye, hogy nem okoz problémát az általuk használt földek elvétele, másrészt a telepeseket megtámadó (ám már magukban is bűnös és civilizálatlan: bálványimádó, kannibál, kegyetlen, buja stb. életet élő) őslakosok megbüntetése.[1114] Az őslakosokon azzal lehet segíteni, ha megtérítik őket a kereszténységre, ami szintén okot adhat az ellenük viselt háborúra.[1115]

A holland gyarmatosítás: Hugo Grotius

Hugo Grotiusnak (1583–1645) nincs közvetlen kapcsolata a politikai gazdaságtannal, őt alapvetően a nemzetközi jog atyjának szokás tekinteni, egy korai művének azonban nagy hatása volt a holland gyarmatosításra és a gyarmatosításra általában. A téma feldolgozásában Grotius fő művének, *A háború és a béke jogáról* (1625) egy fejezetére lehet támaszkodni, amely már a főmű előtt elkészült, és megjelent *Mare liberum* (A nyílt tengerek szabadsága) (1609) címen.[1116]

Grotius ebben a munkájában a kortárs tengerjog megreformálására törekedett a holland gyarmati expedíciók támogatásának a céljával. A mű megírásának apropója

a kelet-indiai területekért való holland–portugál gyarmatosítási versengés volt. A portugálok, az érvényes tengerjognak megfelelően, akadályozták a holland kereskedelmet és hajózást a térségben, megtámadták az egyik helyi szultánt, aki a hollandok partnere volt, és holland tengerészeket végeztek ki (1601). Cserébe a hollandok Szingapúr közelében elfogták a portugálok *Santa Caterina* nevű hajóját (1603), és értékesítették a szállított rakományt (a befolyó összeg az angol kormány éves bevételéhez volt hasonló mértékű). A portugál tulajdonosok a Holland Kelet-indiai Társaságtól követelték a káruk megtérítését, amely pedig az Amszterdami Tengerészeti Bírósághoz fordult. A Bíróság jogszerűnek, és nem kalózcselekménynek ítélte a holland akciót (1604). Ekkor kérték fel Grotiust (akit rokoni szálak kapcsoltak a Holland Kelet-indiai Társaság vezetéséhez), hogy fogalmazzon meg közérthető jogi érveket a holland álláspont mellett.[1117]

Az esetet megelőzően legalább három álláspont létezett a tengerek szabadságát illetően: a Római Birodalomban a tengerek közös javaknak számítottak, azokat nem lehetett kisajátítani; az iszlám világban a parti államok a part menti vizekre (ameddig a partról még látszott a hajók árbóca) igényt tarthattak; végül a kereskedő (város)államok jogi eszközökkel igyekeztek teljes egészében kisajátítani a szomszédos tengereket (Pisa és Toszkána a Tirrén-tengert, Velence az Adriai-tengert, Genova a Liguriai-öblöt, Dánia és Norvégia a környező vizeket). Ebben akkor tudtak jelentős eredményt elérni, ha el tudták érni, hogy a pápa mint a kereszténység vezetője és Isten földi képviselője pápai bullában biztosítsa a jogukat. Így járt el VI. Sándor pápa (1492–1503) 1493–1494-ben (az *Inter Caetera* kezdetű bullával és a tordesillasi szerződéssel), amikor felosztotta a nem keresztények lakta világot a spanyolok és a portugálok között, meghagyva, hogy a Zöld-foki-szigetektől keletre minden felfedezett terület a portugálok kezébe kerüljön, a szigetektől nyugatra lévő területek pedig a spanyolok kezébe. A saját területeken felfedezés vagy kereskedés céljából a másik állam hajói nem közlekedhettek. A Spanyol Királyság és a Portugál Királyság a területfelosztást kiterjesztette a tengerekre is, illetve a tilalmat az összes többi országra is. Az új protestáns hatalmak (Francia Királyság, Anglia és Hollandia) számára azonban a pápai bullák nem jelentettek elegendő jogi alapot, ezért kereskedelmi és gyarmatosítási érdekeik védelmében új érvet kerestek.[1118] Grotius kínálta ezt az új érvet.

Grotius háborús jogról írt munkáinak kétféle értelmezését különböztethetjük meg. Az egyik értelmében Grotius szerint az emberi természet alapvetően észszerű és társas jellegű, a másik szerint az emberi természet észszerű és önérdekű.[1119] Az utóbbi értelmezés azt állítja, hogy Grotius szerint az államok olyan helyzetben vannak, mint az egyének a természeti állapotban, mielőtt társadalmi szerződés keretében létrehozzák az államot. A természeti állapotban az egyének és az államok mindent megtehetnek, hogy megvédjék a létüket. Továbbá, mindent megszerezhetnek, ami hasznos a szükségleteik

kielégítéséhez, amennyiben azzal nem okoznak kárt másoknak vagy más államoknak és azok tulajdonának. Olyan természetes kötelességük azonban nincs, hogy segítsenek másoknak vagy más államoknak. Ez az utolsó jellemző jelenti a két értelmezés különbségét: a segítségnyújtási kötelesség megléte az ember maximális társas természetét feltételezi, annak hiánya pedig a maximális társas természet hiányát.[1120]

Ennek megfelelően Grotius szerint a nyílt tengerek szabadok, azokon keresztül a hollandoknak joguk van kereskedni a Kelet-Indiákkal. A portugálok közbeavatkozása csak akkor lenne jogos, ha a portugáloknak joguk lenne azokhoz a tengerekhez, amelyeken a hollandoknak keresztül kell hajózniuk a Kelet-Indiákig. Ilyen joguk azonban a portugáloknak nincsen (még pápai felhatalmazással sem). Grotius ugyanis úgy véli, hogy a kereskedés szabadsága Isten terve szerint való, mivel az emberek csak úgy tudják kielégíteni szükségleteiket, ha kereskedelmi kapcsolatokra lépnek egymással. A természet (és teremtője, Isten) ezért minden népnek jogot adott ahhoz, hogy bármilyen más néppel kapcsolatot teremtsen.[1121]

Grotius szerint nem csupán a kereskedéshez van joguk az államoknak, hanem ahhoz is, hogy területeket foglaljanak el, és telepeseket küldjenek ezekre a területekre. A helyi hatalmaknak meg kell engedniük, hogy a telepesek áthaladjanak a földjeiken, ott tartózkodjanak, azokon ideiglenes építményeket emeljenek, hogy letelepedjenek a puszta és terméketlen területeken, és hogy művelés alá vegyék azokat (és ezzel okkupálják azokat). Utóbbi esetben a tulajdon *(dominium)* a telepeseké lesz, a terület feletti szuverenitás *(imperium)* azonban marad a helyi hatalmasságnál.[1122] A telepesek feletti szuverenitás az őket kibocsátó államnál marad.[1123] Amennyiben a helyi hatalmasságok ellenségesen viselkednek a telepesekkel, akkor a telepeseket kibocsátó államnak jogában áll ellenük háborút viselni.[1124] Győztesen megvívva az ilyen háborút, a telepesek jogot szereznek a legyőzöttek felett és a megszerzett tulajdon felett.[1125]

A Grotius által támogatott és igazolt gyarmatosítási forma főként a tengerek szabadságára épül és a kereskedelmi monopóliumokkal rendelkező társaságok (például a Holland Kelet-indiai Társaság) tevékenységét foglalja magába, azonban kiterjed területek bekebelezésére is.

A brit gyarmatosítás: John Locke

Ahogyan Grotius gyarmatosítási ideológiát kínált Hollandiának, úgy John Locke (1632–1704), aki maga is érintett volt Karolina gyarmatosításában és kereskedelmében, igazolta Nagy-Britannia gyarmatszerzéseit.[1126] Locke, aki a *Második értekezés a polgári kormányzatról* (1689) című munkájában foglalkozott a kérdéssel, és Grotius elmélete számos ponton megegyezik egymással.[1127]

Locke négy alaptézisre építi fel háborús etikáját:[1128] a természeti állapot, a tulajdon, a tulajdonszerzés és a hadiállapot fogalmára. A természeti állapot Locke szerint az európai történelemben korábban fennálló, de már eltűnt, az Újvilágban pedig

aktuálisan is fennálló állapot. Legfontosabb jellemzője, hogy benne nem létezik az állam és erőszakszervei, csak a természeti törvény igazítja el az embereket. Ennek érvényesítésében – a tulajdonuk védelme érdekében – az egyének magukra vannak utalva.[1129]

A tulajdon alapvető fogalma az embernek a saját személyéhez való viszonyából fakad: „mindenkinek tulajdona a saját személye."[1130] A saját személyével az ember tulajdonává válik cselekvései eredménye is, így legfőképpen az, amit munkájával létrehoz. Ebbe a körbe tartozik az ember élete, szabadsága és vagyona, amelyeket közös néven (széles értelemben vett) tulajdonnak hívunk.[1131]

Ez az elképzelés annak a hagyományosabb és Locke-nál is megtalálható elméletnek az alkalmazása az emberre és tetteire, hogy a teremtett „dolgok" a Teremtő (Isten) tulajdonai.[1132] A két elmélet, amennyiben egyenlő súllyal vesszük őket, kizárja egymást, hiszen az ember nem lehet egyszerre Isten és a saját maga tulajdona is. Locke elképzeléseiben a két elmélet azonban nem egyenlő súllyal szerepel, hanem „az ember a maga tulajdona" elmélet áll a központi helyen.

Amíg az ember a személyével, életével és szabadságával természetes módon rendelkezik, addig a vagyonát meg kell szereznie:

> „Azt mondhatjuk, hogy testének *munkája* és kezének *műve* a szó szoros értelmében az övé. Amit tehát kiemel abból az állapotból, amelyben a természet hagyta, azt összevegyítette *munkájával,* hozzátett valamit, ami az övé, és ezzel *tulajdonává* teszi. Mivel ő emelte ki abból a közös állapotból, amelyben a természet létrehozta, *munkájával* hozzácsatolt valamit, ami kizárja más emberek közös jogát."[1133]

Az ember a munkájával azt műveli meg, amit a természet (Isten) megteremtett. A *Biblia* szerint Isten a világot Ádámnak, Noénak és fiainak adta. Locke értelmezésében Isten a világot közösen az ember fiainak adta, hogy az életüket a legkellemesebbé tegyék rajta. A világon lévő földterület így a művelés alá vonása előtt az emberiség közös tulajdona volt. A közös tulajdonból az emberek úgy szerezhetnek egyéni tulajdont, hogy körülkerítenek, és megművelnek belőle részeket. A körülkerítés lehatárolja a közös földtulajdonból a (majdani) sajátot, a műveléssel a földterülethez hozzáadott egyéni emberi munka pedig a megművelt területet egyéni tulajdonná teszi. Ehhez nem szükséges a többi ember beleegyezése.

A tulajdonszerzés fogalma nem csupán lehetővé teszi a tulajdonszerzést, hanem korlátozza is azt. Nem foglalható le ugyanis akármennyi tulajdon, hanem csak annyi, amennyit valaki fel tud használni, hogy bármi módon a javára váljék az életének. Ami azon túl van, az másé.[1134]

Locke szerint az európai országokban, ahol sok ember él, nem lehet a közös földeket bekeríteni, mert azok közös jellegét törvény védi. Amerikában azonban más a helyzet. Az oda kivándorló telepesek olyan helyzetben vannak, mint amelyben Ádám és Noé gyermekei voltak, amikor először népesítették be a világot. Amerikában a telepesek szabadon foglalhatnak földterületeket, és munkájukkal tulajdont szerezhetnek azon.[1135]

A természeti állapotban a (tág értelemben vett) tulajdon, és annak részeként a szerzett tulajdon, a vagyon megvédése alapvetően az egyén feladata. Erre sor kerülhet önvédelem által, amikor valaki a saját tulajdonát védi, és másvédelem által, amikor valaki más ember tulajdonát védelmezi. Locke szerint mindkét védelmi forma kötelessége az egyénnek, utóbbi azonban csak akkor, ha azzal nem kockáztatja a saját megmaradását. A tulajdonban esett károk kárpótlása érdekében, illetve a tulajdon jövőbeli elrettentő megvédése érdekében az egyén meg is büntetheti a tulajdont veszélyeztetőt.[1136]

A természeti állapotban, ha valaki higgadtan és megfontoltan egy ember életére tör, vagy megkísérli szabadságát elvenni és hatalmába keríteni őt, vagy a vagyonát elorozni, akkor ő ezzel a tettel, illetve a tettet előrevetítő szóval hadiállapotba helyezi magát. A hadiállapotban a veszélyeztetett tulajdonnal rendelkező ember felléphet a tulajdonára törővel szemben, és meg is ölheti. Amennyiben ugyanis nem lehet mindkét fél életét megvédeni, akkor az ártatlan életét kell előnyben részesíteni. A szabadság vagy a vagyon ellen támadó esetében, aki az élet ellen nem alkalmaz erőszakot, fel kell tételezni, hogy minden mást (életet) is el akar venni. Így a tolvaj éppúgy hadiállapotba lép, mint az embereket rabszolgaként eladó kereskedő vagy a gyilkos.[1137]

Amennyiben az egyének hozzájárulásukkal létrehozták a társadalmi állapotot, és a társadalomban vannak megbízható bírák, akkor a hadiállapot addig tart, amíg a támadó erőszakot alkalmaz, utána a bírákra kell bízni a büntetést. Amennyiben azonban nincsenek megbízható bírák, akkor a hadiállapot egészen addig fennállhat, amíg a támadó fél békét, jóvátételt és a jövőre szóló biztosítékot nem kínál a megtámadottnak, aminek hiányában a megtámadott el is pusztíthatja őt.[1138] A jogellenes hódító nem szerezhet jogot sem a leigázott, sem annak tulajdona felett. Ezzel szemben a jogosan háborúzó/büntető hódításával jogot szerez azok felett, akik jóváhagyták az ellene indított jogellenes háborút, és a legyőzöttek tulajdona felett, a saját kárának erejéig.[1139]

Locke háborúelmélete alapján körvonalazható a gyarmatosítás általa támogatott és igazolt formája. Az új észak-amerikai területek azon része, amely nem áll művelés alatt, az emberiség közös tulajdona. A közös tulajdonból körülkerítéssel és műveléssel lehet egyéni tulajdont szerezni, annyit, amennyi haszonnal megművelhető. Az új területek egy része az őslakosok által művelt terület, így az az ő tulajdonuk.[1140] Ha az őslakosok nem tartják tiszteletben a telepesek által művelt földek tulajdonjellegét, akkor ezzel hadiállapotba helyezik magukat a telepesekkel és a mögöttük álló állammal. A telepesek és az őket támogató állam igazságos háborút vív az őslakosokkal szemben. Amennyiben a telepesek megnyerik a háborút, akkor azzal nem nyernek jogot az őslakosok területei felett, csak az őslakosokat büntethetik meg, illetve tulajdonuk egy részével kompenzálhatják az őket ért károkat.

A francia gyarmatosítás: Montesquieu

Montesquieu (teljes nevén Charles-Louis de Secondat, La Brède és Montesquieu bárója) (1689–1755) *A törvények szelleméről* (1748) című munkájának IX–X. és XX–XXI. könyvében fejtette ki a nézeteit a háborúról és a gyarmatosításról.[1141]

Montesquieu szerint a törvények a dolgok természetéből következő, szükségszerű viszonyok. Az emberek közös természeti felépítése miatt – tágabb értelemben – közös természeti törvények vonatkoznak rájuk. A természeti törvények tételes megjelenése azonban a különböző emberi – földrajzi, éghajlati, társadalmi, intellektuális és spirituális – életkörülmények miatt el is tér az egyes népek esetében. A természet törvényei így egyszerre az emberi természet törvényei is, és egy adott népre szabottak.[1142]

A szélesebb értelemben vett természeti törvények az embert a természeti állapotban jellemzik. Ebben az állapotban az emberek egyenlően gyengének, alacsonyabb rendűnek érzik magukat, félve menekülnek mások elől, és ezért békére törekednek (ez az első természeti törvény). A békére törekvésben őket csak a táplálék és egyéb szükségleteik kielégítésének szándéka gátolja (második természeti törvény). A kölcsönös félelem ugyanakkor arra készteti az embereket, hogy békésen közeledjenek egymáshoz. A „fajtárssal" való békés találkozás okozta öröm és a másik nem iránti vonzódás tovább erősíti ezt a késztetést (harmadik természeti törvény). Az egymáshoz való közeledés által megismerik egymást, ami felkelti bennük azt a vágyat, hogy társadalomban éljenek. A társadalmat így alapvetően az érzések, az érzelmek és a szenvedélyek hozzák létre (és nem szerződés). Mihelyt azonban társadalomban élnek, az emberek elvesztik gyöngeségük érzését, kezdik érezni erejüket, megszűnik közöttük az egyenlőség, és beáll közöttük a harc állapota. A harc állapota fennáll az egy társadalomba tartozó egyének között és a különböző társadalmak között is.[1143]

Az emberek társadalomban való egyesülésükkel olyan törvényeket fogadnak el, amelyek szabályozzák a vezetők és a vezetettek közötti kapcsolatokat. Ezek a politikai törvények. A politikai törvényeknek három típusa van, amelyek megfelelnek a kormányzat három típusának: a köztársaságnak, a monarchiának és az önkényuralomnak. Ezek a kormányformák és politikai törvények különböznek egymástól, azonban a nemzetközi viszonyaikra ugyanaz az alapelv jellemző: ha kicsik, akkor külső erő pusztítja el őket; ha nagyok, akkor belső problémákkal kell szembenézniük.[1144]

Az állam megvédésének egyik módja az, ha közepes nagyságú az államterület, mert ekkor az állam hadserege a kellő gyorsasággal és erővel képes felvenni a harcot a támadóval.[1145] Ennél jobb módja a védelemnek a megfelelő kormányforma kiválasztása. A megfelelő kormányforma a szövetségi köztársaság, amely monarchikus vezetéssel rendelkező köztársaság. A monarchikus berendezkedés ugyanis képes megvédeni az államot és növelni annak területét, a köztársaság pedig biztosítja a belső

békéjét. Ugyanakkor Montesquieu megjegyzi, hogy ez a kétféle kormányforma csak nehezen egyesíthető a szövetségi köztársaságban.[1146]

Az államok nemcsak védekezhetnek, hanem támadhatnak is. A támadó háborúk alapvetően azért igazoltak, mert:

> „Az államok élete olyan, mint az embereké. Az embereknek joguk van arra, hogy önvédelemből öljenek; az államoknak joguk van arra, hogy fennmaradásukért háborút viseljenek.
>
> Önvédelem esetén azért van jogom ölni, mert életem éppúgy az enyém, mint ahogy az engemet megtámadónak az élete az övé. Így az állam is azért viselhet háborút, mert a saját fennmaradása éppannyira igazságos, mint a másoké."[1147]

Az emberek (egyének) esetében azonban az önvédelem joga nem foglalja magába a támadás jogát, mivel az emberek fordulhatnak bírósághoz. Az államok azonban nem fordulhatnak bírósághoz, ezért a fennmaradásért, a szigorú szükség esetében, indíthatnak támadó háborút. Ez azt jelenti, hogy ha egy állam azt látja (attól fél), hogy a béke további fenntartásával ő maga veszélybe kerülne, és elpusztulna (külső fenyegetés nélkül), vagy azt látja, hogy egy másik állam kerülne abba a helyzetbe, hogy őt elpusztítsa, és hogy az elpusztulás/elpusztítás elkerülésének az egyetlen módja a támadás, akkor támadhat. A kis államoknak így gyakrabban van joguk a támadó háborúhoz, mint a nagyobbaknak.

A támadó háború előbbi típusa a hódítás, az utóbbi típusa pedig a megakadályozó háború. A megakadályozó háború esetében a félelem jogosságának nincs semmilyen ismérve, alapvetően az állam saját megítélésétől függ. A hódítás esetében a háború nem irányulhat a másik állam vagy annak lakosságának az elpusztítására vagy a lakosság örökös szolgaságba vetésére (legfeljebb időleges jelleggel, ha az a megtartáshoz szükséges), hanem csak a tulajdonszerzésre és azzal a tulajdon megtartására és használatára. A meghódított államot annak saját törvényei és szokásai szerint kell kormányozni, és a hódító csak a politikai és gazdasági hatalmat veheti át.[1148] A meghódított területek és államok nagyságának mértéke azonban nem szabad hogy károsan hasson vissza a hódító állam belső politikai életére (nagy kiterjedésű területeket a szövetségi köztársaság nem képes uralni, hanem csak az önkényuralmi vezetésű állam).

A meghódított államok már hanyatló államok a hódítást megelőzően, amelyek már túl vannak erejük teljén. Belső állapotukat romlottság, törvénytelenség és zsarnokság jellemzi, amelyek között – barbár állam esetében – a barbárok ártalmas előítéletei szerint élnek. A hanyatló és barbár államok ezért csak nyerhetnek a meghódításukkal. A hanyatló állam ugyanis már nem képes magát megújítani, a barbár állam pedig nem képes a civilizációs fejlődésben előrelépni, ezért csak jobban jár azzal, ha egy ereje teljében lévő civilizált állam meghódítja, és átalakítja. A hódítás így csak abban az esetben igazolható, ha az nem a meghódított elpusztításával jár együtt, hanem olyan

számára előnyösebb állapottal, amelyet jó közjogi intézmények és jó polgári törvények jellemeznek.[1149]

A háború elősegíti a korábban háborúzó felek közötti kereskedelem fejlődését, ami biztosítja a hódító és a meghódított közötti stabil és békés kapcsolatot. Kétféle kereskedelmet lehet megkülönböztetni, a fényűzést szolgáló kereskedelmet és a gazdasági alapokon nyugvó kereskedelmet. Amíg az előbbi nincs tekintettel a valódi szükségletekre és a monarchia jellemzője, addig az utóbbi a valós szükségleteken alapszik és a köztársaság jellemzője. A gazdasági kereskedelemnek méret szerint vannak különböző típusai, amelyek közül a nagy vállalkozások egybefonódnak az államügyekkel és a hódításokkal.[1150]

A meghódított és a hódító állam közötti kereskedelmen alapuló, békés kapcsolat alapja, hogy a kereskedelem mindkét fél érdekén alapul, és hogy a kereskedőerények (például a bizalom, a helyes igazságérzet és a más érdekének engedő erkölcsi emelkedettség) szelíd természetűek, és megszabadítanak az ártalmas előítéletektől (és így alapvetően különböznek a szilaj természetű katonai erényektől). Montesquieu azonban megjegyzi, hogy a kereskedés egyben meg is rontja az erkölcsöket. A kereskedelem így csak az államokat kapcsolja össze, az embereket azonban nem.[1151]

A hódítással a tengeren túl alapított gyarmatok vagy a kereskedőtársaságok, vagy az állam fennhatósága alá kerültek, azok kereskedtek a gyarmatokkal. Amerika felfedezésével létrejött a háromszög-kereskedelem Európa, Afrika és Amerika között, amelyben Amerika alapanyagokat adott Európának, Európa késztermékeket adott Afrikának és Afrika munkaerőt adott Amerikának az alapanyagok kitermeléséhez.[1152]

A gyarmatosítás célját és mechanizmusát tekintve azonban Montesquieu szerint ennél többről van szó. Így foglalja össze a korábbi elképzelésektől különböző nézetét:

> „E gyarmatok feladata az, hogy a kereskedést a szomszédos népekkel folytatott kereskedelemnél – ahol minden előny kölcsönös – előnyösebb feltételek mellett űzzék. Meghonosodott szokás szerint a gyarmaton csak az anyaország kereskedhetett; és ez igen helyes volt így, mert a gyarmati telepet a kereskedelem kiterjesztése, nem pedig új városok vagy új birodalom alapítása miatt létesítették. […]
>
> A gyarmatok hátrányát, amelyet a kereskedelem szabadságának megtiltása okoz, szemmelláthatóan ellensúlyozza az anyaország támogatása, amely fegyveres erejével védi és törvényeivel fenntartja azokat."[1153]

Montesquieu szerint így a gyarmatosítás alapmechanizmusa nem földek szerzése, akár állami, akár magáncélra, hanem a kereskedelem, amelyben azonban az egyik oldalon fizikai javak (növények, állatok, nemesfémek) szerepelnek, a másik oldalon pedig civilizációs javak: törvények és államforma.

A közgazdászok elképzelései a gyarmatosításról

Nagy-Britanniában Locke-nak a gyarmatosítást illető elképzeléseit Adam Smith (1723–1790) gondolta tovább *A nemzetek gazdagsága* (1776) című munkájában.[1154] Smith

a gazdasági munkamegosztás fogalma köré építette fel elméletét, ezzel összhangban fogalmazta meg a gyarmatosításra vonatkozó elméletét is.

Smith szerint a munkamegosztás, amelynek eredete az ember természetében rejlő cserehajlamban keresendő, az emberi szükségleteket kielégítő munkafolyamatok megosztásában áll. Ez fokozza a munka termelőerejét. A munkamegosztással ugyanis minden egyes munkás nagyobb gyakorlatra tesz szert, megőrződik az az idő, amellyel az egyik munkatípusról a másikra való áttérés jár, illetve a felosztott munkafolyamatokat könnyebb gépesíteni, így egy ember is képes lesz azokat elvégezni. A munkamegosztással így együtt jár a gyakorlottság, a szakszerűség és az értelmesség gyarapodása, illetve a társadalom fejlődése, és ebben az értelemben vett civilizálódása.[1155]

Smith a munkamegosztást a gyarmatosítás tekintetében is hangsúlyozza. Úgy véli, hogy a spanyol gyarmatokkal szemben a brit gyarmatok gyorsan fejlődésnek indultak. A gyarmatokon, a vad és barbár népek között letelepedő telepesek az anyaországból magukkal vitték a földművelő, politikai és jogi tudományukat. Ezek segítségével művelték meg a megszerzett földterületet, amely után nem kellett bérleti díjat vagy adót fizetniük. Minden nyereség őket illette meg. Az egyetlen gond a munkaerő toborzása volt, mivel a földterület bősége és a jó fizetések mellett előbb-utóbb mindenki föld-tulajdonossá vált.[1156]

Az olyan európai államok, mint Hollandia, Nagy-Britannia és Franciaország, először igyekeztek monopolizálni a gyarmatokkal való kereskedelmet, kereskedelmi társaságot hoztak létre vagy külön kikötőket jelöltek ki erre a célra. A kereskedelem monopolizálása azonban a gyarmatokat hátrányos helyzetbe hozta az anyaországgal szemben (és az anyaország is rosszul járt, mivel emelkedtek az importárak), mert mindent fel kellett vásárolniuk a kereskedőktől, akik viszont csak annyit vettek a gyarmati árukból, amennyit el tudtak adni Európában. Ezt követően azonban Nagy-Britanniában a gyarmatokkal való kereskedelem kikerült a monopólium alól, és az anyaország minden kereskedője kereskedhetett.[1157] A gyarmati kereskedelem így előnyössé vált mind az anyaország, mind a gyarmat számára.[1158]

Az ilyen gyarmati kereskedelem a munkamegosztás egyik formája, amelyben a gyarmati agrártermékeket cserélik el az anyaország ipari termékeire és az ott felhalmozott tudásra. Az egyik fél kölcsönösen piacot teremt a másiknak. A gyarmati kereskedelem így a gyarmatbirodalom fejlődését idézi elő, és különösen civilizáló hatással van a gyarmatra. Hiszen a gyarmatra beáramló tudás és iparcikkek a bennszülöttek rendelkezésére állnak, és amennyiben a föld megmunkálásához a munkaerőt nem a rabszolgák adják, akkor a bennszülöttek előbb-utóbb elsajátítják az anyaországi tudást, technikát, civilizációt.

A későbbi közgazdászok és gazdaságelméleti gondolkodók – Jean-Baptiste Say (1767–1832), James Mill (1773–1836) – számára a civilizálás már nem csupán

velejárója volt a gyarmatokkal való gazdaságilag előnyös kereskedésnek, hanem emberi kötelesség is a gyarmatok vad, elmaradott és civilizálatlan népességével szemben.[1159]

A 19. század nagy hatású gondolkodója, John Stuart Mill (1806–1873) is Smith kategóriáiban látta igazoltnak a gyarmatosítást, ám a *Civilizáció* (1836) című írásában azokat még kiegészítette a civilizáció fogalmának meghatározásával. Mill ebben az írásában önálló elméletet alkotott a civilizációról, ideértve a civilizált és barbár közösségek különbségének a meghatározását is. Számára a civilizáltság azonos a társadalomnak azzal a fejlődésével, amelyben „a hatalom egyre inkább átszáll az egyénektől és az egyének kisebb csoportjaitól a tömegekre".[1160] A hatalomnak ez az átszállása együtt jár a tulajdon és az intellektuális képességek egyre több emberre való kiterjedésével, az emberek közötti együttműködés előtérbe kerülésével, a közvélemény kormányzatának, azaz a demokráciának az érvényesülésével, illetve az egyéni személyiség olyan átalakulásával, hogy az leszűkül a pénzszerzési hajlamra. A civilizált tömegember ellentéte a barbár ember, aki testi erejére és bátorságára támaszkodva nem működik együtt másokkal, hanem folyamatosan konfliktusban van velük. A civilizáció kialakulásának és előrehaladásának egyik fontos hajtóereje a gazdasági munkamegosztás és a katonai műveletek, mivel ezek megtanítják az embereket együttműködni.

Az egyéni ember tömegemberré való átalakulásának megvannak az árnyoldalai is, jelesül, hogy az egyéni személyiség elveszik, és az ember kiszolgáltatottá válik mások véleményének, ami így a közvélemény korrumpálódásához és az egyéni személyiség passzivitásához is elvezet. Mill azonban látta ezeknek a problémáknak a megoldását is: az egyének minél tökéletesebb együttműködésének megvalósítása, illetve az ilyen együttműködések támogatása a nemzeti oktatás és politika által. A brit nemzeti oktatás legfontosabb elemei az egyetemek, amelyek „azon az elven működtek, hogy az emberiség intellektuális egyesülésének tanulmányokon kell alapulnia".[1161] A civilizáció milli víziója így a tömegemberek közös emberi közösségének megvalósítását foglalja magába.

Millnek ez az írása főként a civilizáció brit belpolitikai problémáiról és megoldásáról szól, azonban nem nehéz belőle kiolvasni a gyarmatosításról alkotott elképzelést is. A civilizáltság szempontjából Mill különbséget tett a leginkább civilizált állam (Nagy-Britannia), az európai civilizált államok, illetve az Európán kívüli barbár társadalmak között.[1162] A gyarmatokat tekintve Mill különbséget tett azon gyarmatok között, ahol európaiak vagy azok leszármazottai élnek (Kanada, Ausztrália, Új-Zéland), és azon gyarmatok között, ahol barbár és civilizálatlan a lakosság. Az előbbi esetben szorgalmazta az önkormányzatot, kivéve az olyan területeket, mint a külpolitika, a katonai ügyek és a gyarmati földpolitika. Az ázsiai és afrikai gyarmatokat tekintve azonban úgy vélte, hogy azok nem képesek a maguk kormányzására, hanem felettük Nagy-Britanniának jó szándékú uralmat kell gyakorolnia, amelyben kialakítják

a gazdasági munkamegosztást, és elterjesztik a brit oktatást, amivel elősegítik a gyarmat civilizációs fejlődését.[1163]

Ez azt jelentette, hogy Nagy-Britannia a gyarmatokon helyezhette el a népesség- és tőkefeleslegét, illetve a gyarmatokon találhatott piacot az ipari termékeinek. Ehhez azonban ott társadalmi rendet kellett kiépítenie, és biztonságot kellett garantálnia. Ez civilizációs missziót jelentett a gyarmati társadalomban. Az ilyen módon megerősített gyarmatok csökkentették Nagy-Britannia gazdasági függőségét más államoktól, és emelték presztízsét a nemzetközi politikában. Mill úgy látta, hogy a megnövekedett presztízs által Anglia jobban képes beavatkozni a nemzetközi problémákba (egyeztető bizottságokon keresztül vagy katonai beavatkozással) és jobban képes érvényesíteni a saját politikai akaratát.[1164]

A gazdasági elképzelésekre építő terjeszkedési ideológiák Magyarországon: György, Pulszky, Havass és Szegh

Bevezetés

Az Osztrák–Magyar Monarchia (1867–1918), de már korábban a Magyarországot magába foglaló Habsburg Birodalom (1806–1867) és a Habsburgok vezette Német-római Birodalom (18. század) is olyan birodalom volt, amely nem rendelkezett nagy gyarmatbirodalommal. Ennek az volt az oka, hogy a Monarchia vezetői a Monarchiát kontinentális hatalomként gondolták el, így a birodalom azonosságtudata kizárta a birodalomtól távol eső – külső – gyarmatok szerzését.[1165] Ez azonban nem jelentette azt, hogy a birodalom semmilyen kísérletet nem tett külső gyarmatok szerzésére, vagy hogy egyáltalán nem rendelkezett gyarmatokkal.

A 18. század elejétől számos olyan kísérlet történt Habsburg részről, amely összefüggésben volt a külső gyarmatok szerzésével. A gyarmatosítás egyik feltétele a saját hadiflotta, amellyel azonban a közép-európai Habsburgok nem rendelkeztek. A 18. század első felében (1707–1736) azonban kísérlet történt önálló hadiflotta építésére. A kísérlet elhalása után a század végén (1797) Velence és megmaradt hajóhada a birodalom részévé vált. Emellett a 18. században két próbálkozás is történt gyarmatosítást lebonyolító magántársaság létrehozására. Idetartozott az Osztrák Keleti Társaság (1719) és a Trieszti Kelet-indiai Társaság (1775) megalapítása. Ezek a próbálkozások ugyan elérték Indiát (Coblom és Bankipur gyarmatok alapításával), Afrikát (a Malabár-parti telep létrehozásával), a Bengáli-öblöt (Nikobár-szigetek megszerzésével), azonban tartósabb eredmények nélkül zárultak le. A 19. században olyan tudományos expedíciók (vagy annak álcázott felderítő akciók) jellemezték a Habsburgok próbálkozásait, mint a dél-szudáni jezsuita misszió (1846) (kelet-afrikai befolyásszerzés céljával), a Novara fregatt expedíciója a Távol-Keleten (1857–1859) (a Nikobár-szigetek megszerzésének céljával), a Ferenc József-föld felfedezése (1871–1874) (az északkeleti átjáró keresésének céljával) és sarkvidéki expedíció a Jan

Mayen-szigetre (1882–1883), majd a Salamon-szigetekre (1895–1896). A 19–20. század fordulóján, amikor a válságba kerülő Spanyol Birodalom több gyarmatának az eladását is megfontolta, azok közül Spanyol Szahara és Rio de Oro iránt érdeklődött a Monarchia (az adásvételből azonban nem lett semmi). Végül a Monarchia részt vett a kínai boxerlázadás leverésében, aminek köszönhetően a kínai Tiencsin városban szerzett 6 km^2 gyarmatot (25 ezer fős kínai lakossággal), amelyről az I. világháború végével mondott le Ausztria és Magyarország (1901–1919/1920 között).[1166] Ezen példák alapján az mondható, hogy a Habsburgok ugyan tettek kísérleteket, ám nem igyekeztek mindenáron külső gyarmatokat szerezni és gyarmatbirodalmat építeni.

A külső gyarmatoktól érdemes megkülönböztetni az úgynevezett belső gyarmatokat,[1167] azokat a területeket, amelyek a birodalmon belül helyezkedtek el. A birodalom-18. századi állapotában ilyen státusban volt Magyarország. A birodalom nyugati és keleti területei között ugyanis gazdasági (az ipari és agrárszféra között) munkamegosztás alakult ki, amely együtt járt a politikai alávetéssel.[1168] A 19. században ennek a viszonynak a gazdasági oldala fennmaradt, illetve Magyarországon is létrejött az agrárszférára épülő könnyűipar, a viszony politikai oldala azonban megváltozott.[1169] A század második felében (1867-től, majd 1890-től) ugyanis Magyarország egyre nagyobb súlyra tett szert a birodalomban. A 19. század végére így a Magyarország gyarmatként kezelése megszűnt, azonban a birodalom más keleti területei (például Galícia, Bosznia) továbbra is ebben a státusban maradtak, ahol tovább folyt a Habsburgok civilizációs „missziója”.[1170] A belső gyarmatosítás az egyik oka lehetett (az öndefiníció mellett) annak, hogy a Habsburg Birodalom nem törekedett mindenáron külső gyarmatok szerzésére.

Magyarország a 19. század második felében – a kiegyezéssel, az osztrák nyugati terjeszkedés lezárásával, illetve a magyar gazdaság megerősödésével és a demográfia fellendülésével[1171] – került abba a helyzetbe, hogy a gyarmatosítás gondolata felmerülhetett. A gyarmatosítás Magyarország esetében is belső és külső formában jelentkezett. A belső gyarmatosítás a Magyarországon élő nemzeti kisebbségek „magyarosítását” jelentette,[1172] a külső gyarmatosítás pedig a Balkán-félsziget felé irányult. A továbbiakban csak a külpolitikai ideológiákat tárgyalom.

A külső magyar gyarmatosítási elméletek a Balkán-félszigetre irányultak, és Demeter Gábor szerint három csoportba sorolhatók: a Balkán-félszigetet uraló Oszmán Birodalom gazdasági állapotára vonatkozó kritikákra, a kereskedelmi és gazdasági behatolást szorgalmazókra és a telepeseket is bevonó terjeszkedést támogatókra.[1173] Én ettől az osztályozástól némileg eltérek, mivel először a gyarmatosítás általános elméletét tárgyalom majd a Balkán különböző részeire irányuló gyarmatosítási eszméket mutatom be. A vizsgálat során azonban abban hasonló eredményre jutok, hogy az elméletek egy része a gazdasági behatolást helyezi előtérbe, a másik része pedig emellett a politikai behatolást is.

A gyarmatosítás általános elmélete: György Endre

György Endre (1848–1927) politikus és közgazdasági író *Keletre magyar* (1877) címmel vázolta fel a magyar gyarmatosítás lehetőségeit és teendőit.[1174] György szerint Magyarország hagyományosan agrárország, ahol „ép ugy, mint a hazard-játékosnál bizonytalan a nyereség […] a valóságos meggazdagodás majdnem lehetetlen".[1175] Ennek az az oka, hogy az agrárországokban a nyereség főként a kedvező időjárástól (csapadéktól) függ, azonban a kellő mennyiségű csapadékot semmi nem képes garantálni (kivéve a csatornázás, amellyel Magyarország azonban szintén el van maradva). A nyereséghez így iparra van szükség.

Az iparosítás, amely kézműipar formájában korábban is jelen volt, György szerint a gőzerő megjelenésével könnyebbé vált. A gőzerő ugyanis létrehozta a tömegtermelést, a szállítás forradalmát, illetve az egyesek, nemzetek és világrészek közötti munkamegosztást.[1176] Magyarország is részévé vált a munkamegosztásnak, és mint agrárország, főként agrártermékekkel járult hozzá ahhoz. Ez a helyzet változásokat és kríziseket idézett elő Magyarországon:

> „A gyári tömeges termelés, egyesülve az olcsóbb, biztos és gyors szállítással, az előbbre haladott népek kész áruit hozza […], a külföldről hozott czikkek olcsóbbak a belföldi termelésnél, s lassanként kivész a házi ipar. […] Íme, ez az első krizis valamely ország iparviszonyaira nézve, ha az illető ország a világforgalomba belép. […] A második krízis, mely a gőzerő benyomulása által támad, a *szükségletek megváltozása*. […] A harmadik, szintén felette fontos változás, az *iparczikkek és ipari termelvények nagyobb száma*."[1177]

Ezek a változások – a kézműipar kiszorítása a piacról, új szükségletek megjelenése és az ipari termékek nagyobb számban való megjelenése – azonban nemcsak krízisekkel jártak, hanem a modern ipar megjelenésével a civilizációt is magukkal hozzák.

A modern ipar megjelenése és megerősödése György szerint két folyamat. Az előbbiben Magyarország alárendelt szerepet játszik, ő a fejletlenebb fél, a másodikban azonban éppen Magyarország az erősebb és fejlettebb fél. Magyarországnak így olyan országokat – a balkáni országokat – kell bevonni a világgazdaságba (a közlekedés kiépítésével és az iparcikkek kiszállításával), amelyek fejletlenebbek Magyarországnál, és amelyek ezért piacot képezhetnek a magyar ipar termékeinek, és nyersanyagforrásként szolgálhatnának a magyar iparnak.[1178] Ahhoz, hogy a magyar balkáni behatolás sikeres legyen, szükséges a magyar ipar általános támogatása, a külkereskedelem támogatása és a közlekedés biztosítása, valamint a célállamok földrajzi és kulturális feltérképezése, megismerése.[1179]

A balkáni országokat háromféleképpen lehet megközelíteni, a Duna mentén, a tengeren keresztül és a balkáni belföldön.[1180] Ennek a három útvonalnak megfelelően három irányból lehet a magyar gyarmatosítási ideológiákat is megkülönböztetni: a Duna-medencén, Dalmácián és Albánián keresztül.

A Duna-medence gyarmatosításának elmélete: Pulszky Ferenc

Pulszky Ferenc (1814–1894) a *Töredékes észrevételek a Dunaszabályozás 's keleti kérdés iránt* (1840) című munkájában foglalkozott a Duna-medence gyarmatosításának kérdésével. A Kelet-Balkán, illetve azon keresztül Ázsia felé való nyitás lehetősége nem nála merült fel először, az arra való hivatkozás megtalálható már Magyarországgal összefüggésben Adam Smithnél,[1181] a magyar szerzők közül pedig Berzeviczy Gergelynél és Széchenyi Istvánnál is.[1182] Pulszky azonban nagyobb terjedelemben foglalkozott a kérdéssel, mint elődei.

A csatornázás (és folyószabályozás) fontos volt György Endre és Pulszky számára is, azonban amíg az György esetében az agrárgazdaság működtetéséhez szükséges vízmennyiség biztosítékaként szerepelt, addig Pulszky ennél tágabban fogja fel. A csatornázásnak ugyanis szerinte nagy befolyása van a nemzeti jólétre mind materiális, mind morális értelemben. A csatornázás általános morális következménye, hogy elősegíti az ország egységének megerősítését, Magyarország esetében a dunai, a tiszai és a felvidéki megyék egységét. A csatornázás materiális következményei a földművelés elősegítését, az utazás és a közlekedés terén nyújtott „kellemet", illetve a belkereskedelem és a külkereskedelem fellendítését foglalja magába.[1183]

A külkereskedelem Magyarország és a Duna tekintetében a Fekete-tenger felé való kereskedelem, illetve azon keresztül az Arábia és Ázsia felé való kereskedelem. Pulszky egy angol utazó beszámolója alapján kiemeli, hogy a Fekete-tenger partjain lakó népek „a' művelődés alsó fokain állnak, nélkülözve mind azt, mi a' nemesített iparnak eredménye, 's egész a túlságig birván egy dús föld' minden ajándékival".[1184] A Duna nagy értéke miatt Nagy-Britannia, Oroszország és Ausztria is érdeklődik iránta, azonban Magyarország számára, a morális következmény miatt, nagyobb értéket képvisel. Így azok a tartományok, amelyeket a Duna és az abba beleömlő folyók érintenek – Bosznia, Szerbia, Bulgária, Havasalföld, Moldva, Besszarábia egy része – „léte 's jövője a' keleti 's duna-kereskedési kérdéssel legszorosabb kapcsolatban áll".[1185] Magyarország csak akkor remélheti külkereskedelmének sikerét, „ha más hatalom ezt előttünk elzárhatni nem fogja, szóval hazánk' külpoliticájának első 's fő feladata, befolyást nyerni az aldunai tartományok felett".[1186]

A külkereskedelmi terjeszkedéssel Európa és Magyarország „mostani feladata a' *kelet polgárosítása* […] Európát Ázsiával egyesíteni".[1187] Csak a kereskedés töri meg azt az utat, amely később a tudomány és a polgárosodás minden áldását is elhozza Keletre. Erre kell törekednie Ausztriának és Magyarországnak, illetve hogy Oroszországot megelőzze ebben a „nagyszerű feladat kivitelében".[1188]

Dalmácia és Albánia gyarmatosításának elmélete: Havass Rezső és Szegh Dezső

Dalmácia visszacsatolása mellett Havass Rezső (1852–1927) szállt síkra. Dalmáciát az 1868-as magyar–horvát kiegyezési törvény visszaigényelte Magyarországnak, a törvény értelmében a dalmát uralkodót, a magyarhoz és a horvát–szlavónhoz hasonlóan, a

magyar koronával kellett volna megkoronázni. Havass a törvénnyel együtt hangsúlyozza, hogy a „visszacsatolás föltételeire nézve azonban Dalmatia is meghallgatandó”.[1189] Dalmácia visszacsatolásának így Havass szerint egyszerre kell előnyt jelentenie Magyarország és Dalmácia számára.[1190]

Magyarországnak többféle előnye is származna a visszacsatolásból, így a magyar történelem kutatását lehetne helyben folytatni, lehetne a képzőművészeteknek hódolni, az egészséget javítani, de mindenekelőtt a magyar kereskedelmet előremozdítani.[1191] A Dalmáciába irányuló kereskedelem egyrészt a dalmát piacra irányulna, másrészt azonban a tengeri kikötők megszerzésével tranzitkereskedelem lenne.

A tranzitkereskedelemnek kedvez Havass szerint a Szuezi-csatorna megnyitása is-1869-ben, amely tovább erősíti Magyarország speciális földrajzi helyzetét:

> „Magyarország kedvező földrajzi fekvésénél fogva, a kelet és a nyugat küszöbén, a hatalmas Dunától átszelve és az Adriai tenger mellett elvonuló tengerpartjával szinte predestinálva van arra, hogy nagy arányu külkereskedelmet folytasson. A szomszéd Balkán félsziget országai ipari czikkeinknek legtermészetesebb piacai. A Szuezi-csatorna vonalába eső tengeri kikötőink pedig […] a legalkalmasabbak, hogy egészen a Majna folyó vonaláig Ázsiával és Afrikával a közvetítő kereskedelmet folytassák.”[1192]

Havass szerint csak az az ország igazán gazdaságilag független és erős, amelyiknek tengere van, hiszen így a szomszédok nem képesek vámsorompókkal korlátozni a kivitelt.[1193] Az Osztrák–Magyar Monarchia számára adott ez a tengerpart, azonban Havass a dalmát tengerpartot Magyarország részeként szeretné látni.

Cserébe Havass civilizációt kínál a dalmatáknak, azonban nem az ipari termelés civilizációját, lévén a dalmaták kereskedőnépek, hanem a magyar civilizációt. A magyar civilizáció a magyar történelemben gyökerezik, többek között a közös magyar–dalmát történelemben, és „a magyar fennhatóság alatt a régi szép mult feléledhet, hogy a dalmaták megmaradhatnak dalmatáknak”.[1194] A Havass által kínált magyar civilizáció így a történelmi magyar birodalmiság jellegzetességében rejlik, hogy a magyar fennhatóságért cserébe Magyarország biztosítja az autonómia valamilyen formáját.[1195]

Hasonló megfontolások merültek fel Albániát illetően az első Balkán-háborút (1912–1913) követően, amelynek az egyik eredménye Albánia függetlenné válása volt. Szegh Dezső szerint ugyan Albánia egy része hegyes és nehezen járható terület, ám a tengerparti rész alapja lehet a gazdagságnak. Összességében így az albán föld a várható gazdasági és kulturális fejlődés következtében fontos magyar piaccá válhat, emellett pedig földrajzi fekvésénél fogva fontos tranzitállomássá.[1196]

Szegh szerint Albánia jelenleg a kultúra alacsony fokán áll, aminek főként a török uralom az oka. Annak megszűnésével a gazdasági és a kulturális fejlődés is be fog indulni, amit Magyarországnak ki kell használnia. Ehhez főként a fokozott magyar gazdasági érdeklődésre, illetve a gazdasági behatolást támogató kulturális intézményekre van szükség. Ebben Olaszországgal kell versenyre kelni. Szegh szerint ugyan a

„politikai birtoklás kérdése most már talán meg van oldva, de maga a partokhoz fűződő gazdaságpolitikai harcz mégis ki fog bontakozni. S ha veszedelmes lett volna a politikai birtoklás kérdésének más megoldása, akként veszedelmes lehet az is, ha ezeken a partokon nem a mi befolyásunk az első és döntő. Arra pedig el lehetünk készülve, hogy egy éles verseny középpontjába jutunk és hogy a gazdasági verseny itt némileg politikai czélokat is fog szolgálni s politikai törekvéseket is megkisért erősíteni".[1197]

A passzusban Szegh először elfogadja a Balkán-háborúval megszerzett albán függetlenséget, ugyanakkor a gazdasági befolyás mellett politikai befolyás szerzését is fontosnak tartja az olaszokkal való versenyben. Így végül Szegh Albániát illetően nem csupán gazdasági, hanem politikai befolyásszerzést is javasol.

Összegzés

A kora újkori és újkori nyugat-európai gyarmatosításnak több formája volt. Megkülönböztethetjük a földterület katonai hódítással és térítéssel való megszerzését (spanyol forma), áruk kereskedőtársaságok kereskedelmi monopóliumán keresztül való szerzését (holland forma), áruk állami felügyelet mellett való megszerzését és kereskedelmét (francia forma), illetve magántelepesek nem korlátozott kereskedelmi tevékenységével együtt járó földszerzését (brit forma). A spanyol gyarmatosítás és az azzal létrehozott gyarmatbirodalom hasonlít leginkább a korábbi, hagyományos birodalmakra, mivel alapvetően a kereszténységen alapuló birodalom létrehozására törekedett a területek meghódításával és a spanyol királynak való politikai alárendeléssel. A cél a peremvidék (a gyarmatok) kizsákmányolása volt, a gyarmati javaknak a Spanyol Királyságba való szállítása. A holland gyarmatosítás ezzel szemben már főként gazdasági (és nem politikai) alapokon nyugvó, kapitalista gyarmatbirodalmat eredményezett, amelyben azonban a fő cselekvők az állam által támogatott kereskedőtársaságok (például a Holland Kelet-indiai Társaság) voltak. A francia gyarmatosítás is gazdasági előnyök megszerzésére irányult, abban a telepesek gyarmatosító és kereskedelmi tevékenységét felügyelte a francia állam. Végül, a brit gyarmatosítás is a gazdasági haszon megszerzésére irányult, abban azonban (főként) a telepesek és a brit magánkereskedők vállaltak szerepet.[1198]

A magyar gyarmatosítási ideológiákban a gyarmatosítás célja a gazdasági haszon megszerzése, a gazdasági és magyar civilizáció terjesztése volt, ebben pedig a preferált társaságok kaptak főszerepet. Ez megfelelt a 19. századi brit gyarmatosítási elképzeléseknek. A magyar helyzet és így az ideológia is azonban jelentősen különbözött a nyugati eszméktől. A magyar ideológiák célkeresztjében álló terület, a Balkán-félsziget ugyanis szárazföldi szomszédja volt az Osztrák–Magyar Monarchiának, illetve legalább részben a középkori Magyar Királyság területéhez vagy befolyási övezetéhez tartozott. A gyarmatosítási ideológiákban így az állam sokkal nagyobb szerepet kaphatott. György Endre általános meglátása szerint az államnak kellett támogatnia a magyar ipart és a külkereskedelmet, kiépítenie a közlekedési infrastruktúrát, illetve földrajzi és kulturális szempontból feltérképeznie a célállamokat. A magyar ideológia

általános keretein belül a gyarmatosítási gondolkodás három konkrét iránya különíthető el: a Duna-medence, Dalmácia és Albánia.

A historizmus: a történelemtudományra épülő háborús ideológiák

A történelem modern tudománya a 19. század szülötte, ám megszületése nem egyik pillanatról a másikra történt. A felvilágosodás történelemelméletei még elvont és általánosító módszerrel kutatták az emberiség közös természetén alapuló múltbeli eseményeknek (a feltételezések szerint isteni vagy egyéb) értelemmel rendelkező sorozatát. Az újkorban ezt váltotta fel először a romantika, majd a historizmus, és végül a pozitivizmus múltszemlélete. A romantika a természettudományokra jellemző általános törvények kutatása helyett a múltbeli egyedi jelenségek kutatását tartotta fontosnak, tipikusan a múltbeli nagy emberek tettein keresztül. A historizmus egy nemzet olyan, korabeli forrásokkal alátámasztható jellemzőit (például karakterjegyeit, értékeit) kutatta, amelyeknek jelentőségük volt a nemzet egész történelme során, és amelyek a jelenben (a 19. században) is hatást gyakorolnak. Végül, a pozitivizmus azokat az adatokat (forrásokat) szedte össze és elemezte, amelyekből általánosítva lehet a múltról való tudásra szert tenni.[1199] A történelem tudománya ezeken a lépcsőkön keresztül jutott el a tudományosság egy ma is elfogadható fokához. A köztes lépcsők aznoban csak részben felelnek meg a későbbi elvárásoknak, bár hozzájárultak a történelemtudomány fejlődéséhez: a romantika főként a múlt (az egyedi „múltak") iránti (eleinte teljesen laikus) érdeklődés megjelenését jelentette; a historizmus a kollektív emlékezet összegyűjtését és ezzel a kollektív öntudat (a kollektív azonosság) megalkotását (a nacionalizmus korában); a pozitivizmus pedig a kollektív emlékezet korrekciójának tudományos módszertanra építő lehetőségét.[1200]

A háborús ideológiák tárgyalásában a 19. század jelentős részét meghatározó historizmus bír kiemelkedő jelentőséggel. A historizmus mint a közösség (nemzet) múltbeli, nem általánosítható, egyedi jelenségeire és az azokkal összefüggésben lévő történeti forrásokra koncentráló történelmi módszertan nem volt teljesen új a múlt kutatásában. Azt azonban a korszakban kiegészítette egy általánosabb gondolatrendszer,[1201] amely a historizmus módszertanának a jellegzetességéből indult ki (a cél az általános törvények helyett az egyedi jellemzők kutatása), és a múlton túl kiterjesztette azt a világ minden jelenségének az értelmezésére. Az így immár széles értelemben vett historizmus fontos jellemzőjévé vált az univerzális emberi értelem mindent átható jelentőségének mérséklése és háttérbe szorítása. Ez legalább három területen mutatkozott meg:[1202]

– az új ismeretelmélet területén, amely szerint a racionális módszer mellett szerepet kell kapnia a vizsgált személy helyzetébe való beleérzésnek, és egyéb, nem fogalmakban való megismerési módszereknek is a múlt, és általában a társadalmi és kulturális jelenségek kutatásában;

- az új államelmélet területén, amely szerint az állam nem csupán a polgárai boldogságának az eszköze, hanem öncél is;[1203] és
- az új értékelmélet területén, amely szerint a minden embert megillető természeti (emberi) jogoknál fontosabbak az egyes nemzet történelem során kialakult, egyedi nemzeti értékei.[1204]

A historizmus képviselői az új értékelméletre támaszkodva – az egy-egy nemzet történelméből kiolvasott jellemzők alapján – előíró erővel rendelkező következtetéseket vontak le korszakuk bel-, kül- és háborús politikájának alakítására nézve.

A historizmusnak ezeket a következtetéseit birodalmi historizmusnak nevezhetjük, mivel annak minden esetben célja volt más népek birodalmi alávetése vagy az alávetés megtartása, megerősítése. Minden birodalom ideologikus célja többek között az, hogy az adott alávetett népeknek a birodalom keretei között (relatív) szabadságot és békét biztosítson, megvédje azokat a birodalom határán kívülről érkező „barbároktól", és azokat a civilizáció magasabb fokára emelje.[1205] A historizmus és a birodalmi historizmus képviselőit megtaláljuk az Egyesült Királyságban, Franciaországban, a német fejedelemségekben és Magyarországon is.

A birodalmi historizmus Nyugat-Európában: szászok, gallok és germánok

A historizmus Németországban bontakozott ki a legnagyobb erővel, azonban képviselőit mint a felvilágosodásra és a francia forradalomra adott reakciót képviselő szerzőket más nyugat-európai államokban is megtaláljuk.[1206]

Egyesült Királyság: a szászok és az alkotmányos királyság eszméje

A 19. századi Egyesült Királyságban a nemzeti jellemzők történeti kutatása a szászok (angolszászok) keltákkal és normannokkal szembeállított jelentőségének a hangsúlyozásával – az anglicizációval – kapcsolódott össze.

Ennek az egyik iránya az angol jogfejlődés történetének kutatása volt. A speciálisan angol jogfejlődésben az első lépcső, mint Thomas Baington MaCaulay (1800–1859) írja, a szászok megjelenése és a britek (kelták) háttérbe szorítása, illetve a szászok megkeresztelkedése volt: „A szász gyarmatosoknak keresztyén hitre térése volt kezdet az üdves forradalmak hosszú sorában."[1207] Ezt követően az angolok sokat tanultak a normannoktól. Amikor azonban a normannok elfoglalták Angliát (1066), akkor megváltozott a két nép viszonya: „A hastingsi csata, s a rá következett események, nem csak norman herczeget ültettek az angol trónra, hanem Anglia egész népségét a normán faj zsarnoksága alá vetették."[1208] Az angol nemzet története azonban csak ezt követően kezdődött igazából, a király hatalmával szemben a rendi társadalom jogait biztosító szabadságlevél, a *Magna Charta Libertatum* (1215) kiadásával. A speciális angol alkotmány a király és a parlament együttműködésére, illetve ezzel összefüggésben

az arisztokrácia és a demokrácia, illetve az előjogok és a szabadság harmonikus egységére épült. Ezzel MaCaulay szerint az angol társadalomban a 19. századig tartó jogfejlődés indult be, amely által Anglia el tudta kerülni a véres forradalmakat. A más országokban a forradalmi vérontásokon keresztül egyik napról a másikra megvalósított jogfejlődés ugyanis Angliában a századok egymásra építkező fejlődésének volt az eredménye.[1209]

A szász nemzet jelentőségének a keltákkal és a normannokkal szemben való hangsúlyozásában fontos szerepet kaptak olyan mitikus eredetű és adott esetben vitatott szerepet játszó személyek, mint Artúr király és a kerekasztal lovagjai, illetve mint Robin Hood és „vidám cimborái" *(Merry Men)*.

MaCaulay számára Artúr még teljesen a mondák világába tartozott, nem is foglalkozott vele.[1210] Ráadásul a walesi történészek is igényt formáltak Artúr királyra mint a szász bevándorlás elleni kelta harc mitikus vezetőjére és a Badon Hill-i csata győztesére (520).[1211] Artúr király szerepének a megítélése azonban folyamatosan változott: először a kelták és a szászok egységének a szimbólumaként jelent meg (mint aki legyőzte ugyan a szászokat, ám utána békében uralkodott a két nép felett); majd a szász felsőbbrendűség szimbóluma lett. Ez utóbbi képzettársítás úgy volt lehetséges, hogy a történeti krónikákban szereplő Artúr király személyéről lassan leválasztottak egy fiktív Artúr király-képet, és ez utóbbit szász hősként azonosították. A leválasztás egyik szakaszában úgy vélték, hogy Artúr kelta származása ellenére nem kelta személyiségjegyekkel (szeszélyes és könnyelmű) rendelkezett, mint a lovagjai, hanem szász karakterjegyekkel, azaz bátor és merész, állhatatos, hűséges és kegyes volt. Artúr ezzel a kelták szász királyává vált. A leválasztás következő szakaszában (Alfred Tennyson) Artúr legendája már homályban hagyta, hogy kivel is harcolt a király (így végül is nem a szászokkal), illetve azt is, hogy mikor is harcolt, a szászok bevándorlása előtt vagy után (így lehetett szász király). Végül, utolsó lépésként (J. Comyns Carr) Artúr angol királlyá és angol hőssé, Anglia választott urává vált.[1212]

A normannokkal való szembenállást és felsőbbrendűséget Robin Hood személyének a hangsúlyozásával is kifejezték, akire mint az elnyomó normann uralkodóval szemben harcoló szász hősre hivatkoztak. A Robin Hood személyéhez kapcsolódó ideológia is többlépcsős fejlődésen ment keresztül. Abban először a szász intézményeknek – a normann időszak alatti asszimiláción keresztüli – folytatólagosságát hangsúlyozták (Walter Scott), később azonban a két nép különbsége, szembenállása és a szászok felsőbbrendűsége vált fontossá. Robin bátorságát és ügyességét ekkor már szász voltára vezették vissza.[1213]

Összességében, MaCaulay angol politikai intézményrendszere, Artúr király és a kerekasztal lovagjai, illetve Robin Hood és „vidám cimborái" összhangban voltak egymással, hiszen mindegyik olyan politikai rendszert fejezett ki, amelyben a király (a vezető) jogainak egy részét megtartva együttműködik az alárendeltjeivel, akik szintén

jogokkal rendelkeznek a királlyal (a vezetővel) szemben. Ez a politikai rendszer az alkotmányos királyság, amelyre építve igyekezett Anglia anglicizálni kelta többségű társországait.

Franciaország: a gallok és az univerzális emberi szabadság eszméje

Ami az Egyesült Királyságban Artúr király és Robin Hood volt, a (szász) nacionalizmus megtestesítője, azt a forradalom (1789) utáni Franciaországban az ókori Rómával szembeni harcok gall hőse, Vercingetorix testesítette meg. A gallok és a frankok szembenállásának ideológiája azonban visszanyúlik a forradalom előtti időkre.[1214]

A forradalom előtt a király és a nemesség uralta Francia Királyság alapvető politikai ideológiája azon alapult, hogy a kora középkorban egy germán eredetű nép, a frankok betelepültek – a korábban a kelták egyik csoportja, a gallok által lakott – mai francia területekre. Vezetőjük, Klodvig (466–511) felvette a kereszténységet, és megalapította a Meroving Frank Királyságot. A francia nemesség magát a germán frank népességgel azonosította, míg az alávetett csoportokat, amelyeket később a Harmadik Rendnek neveztek, a gallokkal. A frank politikai ideológia egyik megalkotója, a 7. században élő Fredegár szerint a frankok a trójaiaktól származnak. Az eredetlegenda szerint Priamosz trójai (és az első frank) király népe Trója eleste után többfelé oszlott. Egyik részük a frigik, azaz a frankok, akiken Francio nevű királyuk uralkodott, és akik Trója eleste után nyugat felé vándoroltak.[1215] A frank politikai ideológia egy másik, 18. századi képviselője Montesquieu (1689–1755) volt. Szerinte a gallokat leigázó frank nemesség eredete a germán urak és kíséretük viszonyára vezethető vissza, amit Julius Caesar és Tacitus ókori történeti művei alapján mutat be. Ezek szerint a germán fejedelmek és egyéb urak nevet szerezve maguknak megbecsültségre és becsületre tettek szert. Ez hozzájuk vonzotta a fiatal harcosokat, akik a közöttük szétosztott javakért cserébe hűséggel tartoztak a fejedelemnek. Montesquieu ezt a kapcsolatot a középkori hűbériség olyan formájaként azonosítja, amelyben a hűséggel szemben nem földadomány szerepel, hanem egyéb javak (zsákmány, hely az asztal mellett, megbecsültség).[1216]

A frank–gall szembenállásra épülő politikai ideológia a francia forradalomtól, azaz a feudális kötöttségektől való szabadság kivívását eredményező és a Harmadik Rend által vezetett harctól kezdve ellenkező előjelet vett fel. A 19. századi francia történészek a francia nép, azaz a gallok történetét igyekeztek megírni. Jules Michelet (1798–1874) így fogalmaz: „Eddig, a Forradalomnak minden története monarchicus volt. (Ez XVI. Lajos szempontjából, az Robespierre-éből.) Ez a legelső köztársasági munka, a mely összetörte a bálványokat és isteneket. A legelső laptól fogva a legutolsóig csak egy hőse van: a nép.”[1217] Michelet szerint a forradalom nem régi kiváltságok vagy apró szabadságok kivívása érdekében zajlott le (mint más forradalmak), hanem a nagybetűs „Szabadság”, azaz általánosan az emberi jogok és az igazság kivívása érdekében. Az ezért nem csupán egyetlen nemzet ügye, hanem az egész emberiségé, azonban

a franciáké a leginkább.[1218] A korszak egy másik történetírója, Augustin Thierry (1795–1856) a Harmadik Rend történetének a megírására tett kísérletet: „A politikai szabadság keresésében távoli elődeink középkori városi polgárok voltak, akik hatszáz év alatt helyreállították az ókori önkormányzatiság falait és civilizációját. Ne tévesszük szem elől, hogy ezek az emberek derék emberek voltak, a legnagyobb létszámú és leginkább elfelejtett osztálya nemzetünknek, ami megérdemel egy új életet a történelmünkben."[1219]

A forradalommal létrejövő új francia állam, legyen az köztársaság vagy császárság, az addig alávetett csoportok, a „gallok" köré építette identitásának alapját. A köztársaság és a császárság között csupán az volt a különbség, hogy a császárság a római hagyományok beépítésének a reményével azt is hangsúlyozta, hogy a frank hódítás korára a gallok már romanizálódtak. Az ideológia elismerése és támogatása alól Napóleon (1804–1814) sem volt kivétel. 1805-ben Kelta Akadémiát *(Académie Celtique)* állított fel, amelynek részben az volt a feladata, hogy igazolással szolgáljon a császár európai hódításaira nézve. A megalkotott ideológia arra a történelmi tényre és következtetésre épült, hogy az ókorban (az ókori történetírók szerint) kelta népek népesítették be Európa középső részeit, amelyeknek a gall (kelta) Francia Birodalom az örököse. A Francia Birodalomnak mint az ókori kelták örökösének („a legidősebb lányának") európai hódításai ilyen módon mint a korábbi területek „visszafoglalása" igazolt.[1220] III. Napóleon (1852–1870) pedig régészeti feltárásokat támogatott a gallok rómaiak ellen viselt háborújának fontosabb helyszínein (Alésiában: a végső gall vereség helyszínén; Gergoviában: a gallok győzelmének helyszínén; és Bibractében: ahol Vercingetorix kísérletet tett a gall egység létrehozására). 1865-ben Alésiában szobrot állított a római terjeszkedéssel szemben a gallokat egységbe szervező gall hősnek, Vercingetorixnak. Alésiára azért esett a választása, mert császárként nem csupán a franciák gall eredetét, illetve Vercingetorixnak a hazáért hozott hősies áldozatát kívánta hangsúlyozni, hanem azt is, hogy a gallok (mint barbárok) az őket legyőző rómaiaktól kapták a civilizációt.[1221] Ezt a civilizációt aztán Jules Ferry francia miniszterelnök (1880–1881, 1883–1885) már exportálni kívánta a francia gyarmatokra a *„mission civilisatrice"* keretében.[1222]

Összességében, a francia nemzeti identitás a „gallság" és a római civilizációnak (illetve a felvilágosodásnak) tulajdonított univerzális emberi szabadság, jogok és igazság értéke köré szerveződött a 19. században, ami igazolással szolgált a franciák európai és Európán kívüli háborúihoz egyaránt.

A német fejedelemségek: az ókori germánok és a személyes szabadság eszméje

A historizmus igazi hazája a német fejedelemségek területén volt, ahol azonban a nacionalizmus más jelleget öltött, mint az Egyesült Királyságban vagy Franciaországban. Magának a nacionalizmusnak az egyik alapvetése – miszerint a történelem alapvető alanya nem az emberiség, hanem az egymástól különböző

jellemzőkkel rendelkező nemzetek – is Németországból, Johann Gottfried Herdertől (1744–1803) származik.

Herder az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) című írásában úgy véli, hogy „módosulnak a nemzetek, attól függően, hogy hol élnek és mikor, és milyen a karakterük; mindegyikük magában hordja tökéletességének arányosságát, mely másokéval összehasonlíthatatlan". Ugyanakkor az emberiség fejlődésének is van jelentősége, mivel „[m]inél magasabb fejlettségi fokot ért el egy-egy nép, minél hasznosabb tárgyakon gyakorolta legjobb erőit, minél szilárdabban és bensőségesebben fűzte össze és kormányozta jó célok felé az állam tagjait az egység köteléke, annál biztosabban állt meg a nemzet a maga lábán, annál nemesebben ragyog képmása az emberiség történetében".[1223]

A német fejedelemségek helyzete abban tért el az Egyesült Királyságétól és Franciaországétól, hogy ez utóbbi országokban állami keretek között már létezett az egység (alkotmányos monarchia, köztársaság és császárság), a nacionalizmusnak azt kellett megtöltenie nemzeti tartalommal. Ezzel az úgynevezett államnacionalizmussal szemben a német fejedelemségekben a politikai egység hiánya miatt a nacionalizmusnak eleinte a közös kultúra valamelyik elemére építő formája került előtérbe. A német nacionalizmusnak először az egységet kellett megteremtenie, amit a közös kultúrára építve képzeltek el.[1224]

A német kultúra alapját többen a német népszellem, illetve a német nemzetre jellemző karakterjegyek segítségével közelítették meg. Herder szerint a németek mindig is bátorságukról, hősiességükről és hűségükről tettek tanúbizonyságot: ezek segítségével minden modern európai királyság alapításához hozzájárultak, kirabolták Rómát, többször megostromolták Konstantinápolyt, és Jeruzsálemben keresztény királyságot alapítottak. Ezeken túl falként állították meg a hunok, a magyarok, a mongolok és a törökök rohamait.[1225] A harcos karakterjegyeket a német kultúrnacionalizmus képviselői olyan ókori és korai középkori művek tartalmára vezették vissza, mint Tacitus *Germaniá*ja, amelyre Montesquieu műve nyomán figyeltek fel, vagy *A Nibelung-ének.*[1226] Ezen művek nyomán a németek azonosították magukat a népvándorlás kori germánokkal, és visszavezették hozzájuk nyelvüket, politikai berendezkedésüket, jogukat és vallásukat.

Az ókori germán népek közül Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) szerint azok voltak a 19. századi németek ősei, akik azon a területen maradtak, ahol eredetileg is letelepedtek, illetve azzal a nyelvvel rendelkeznek, amellyel őseik is. Csak ez a föld anyaföld is egyben, és csak ez a nyelv élő nyelv is egyben. Fichte szerint a kettő közül a nyelv bír nagyobb jelentőséggel, mivel a nemzet azzal együtt megőrizte az eredeti életformájának elvont fogalmait.[1227]

Montesquieu a germánokról írva összefüggésbe hozta egy nép szellemét a nép politikai berendezkedésével. Ez a germánok esetében azt jelentette, hogy rájuk

a politikai szabadság a jellemző, mert függetlenek Rómától, és mert speciális belső berendezkedéssel rendelkeznek. Montesquieu a belső berendezkedés értelmében vett politikai szabadság alatt Tacitus nyomán azt értette, hogy a germánok vezetői kisebb kérdésekben kikérik mások tanácsát, a nagyobbakban pedig a törzsek tagjai határoznak, akik „egyénenként szabadok és függetlenek". Ez a germán jellemző az alapja annak az elképzelésnek, hogy a nyugati országok jogi gondolkodása az egyénre és a személyi szabadságára épül, azaz a személyi jogot kitüntetetten kezeli.[1228] Ez Montesquieu szerint pontosan az a szellemiség, amely az angol politikai berendezkedésben is felfedezhető, aminek az eredete szerinte a germán politikai berendezkedés.[1229] Montesquieu nyomán a német kultúrnacionalizmus képviselői – Justus Möser (1720–1794), Friedrich Schlegel (1772–1829) – is összefüggésbe hozták a német karakterjegyeket az állampolgári szabadságra és a politikai vezetés állampolgári korlátozására épülő politikai berendezkedéssel.[1230]

Végül, a kultúrnacionalizmus képviselői, Paul Henri Mallet (1730–1807) és Herder, a vallás terén is visszanyúltak az ókori germánokhoz. A germánokat „északi népnek" titulálva a skandinávokkal azonosították, akik szerintük a skandinávokhoz hasonlóan az Odin köré szerveződő északi vallás tisztelői voltak. A vallási különállás hangsúlyozásában az északi mitológiát később felváltotta a lutheri reformáció.[1231]

Ez a kulturális-politikai ideológia az 1848-as forradalomig és a frankfurti parlamentig tartotta magát, amely felajánlotta a német koronát a porosz királynak, aki azonban azt nem fogadta el. A forradalmat követően a német kultúrnacionalizmus a porosz realista politika hatása alatt államnacionalizmussá alakult. Ez a korábban is hangsúlyozott nemzeti vallási identitást foglalta magába, illetve az újonnan előtérbe került, az állam mindenhatóságába vetett hitet (és ezzel az államon belüli politikai szabadság minimalizálását). A két kérdés összefüggött, hiszen a porosz királyság lutheránus református többségű állam volt, amelyben ugyanakkor a vallás fontos ideológiai szerepet játszott a katolikus Franciaországgal való szembenállásban.[1232] Az abszolút állam szerepének a hangsúlyozása Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) írásaiban kapott alapvető jelentőséget, és a porosz vezetésű egységes német állam megteremtéséhez vezetett a Dániával, Ausztriával és Franciaországgal vívott háborúkon keresztül (1871).[1233]

A birodalmi historizmus Magyarországon: Széchenyi, Szent Korona-eszme és a történelmi birodalmak példái

A 19. század folyamán Magyarországon is megjelent a herderi nemzeteszme, illetve a historizmusra jellemző állami gondolkodásmód, a birodalmi historizmus.[1234] Ezek kombinálódásával megteremtődött az az alap, amelyre fel lehetett építeni a nacionalizmus múltba néző birodalmi historizmusát. Ennek az ideológiának a század végéig három eleme alakult ki, amelyek több fázisban jelentek meg. A három elem

a múlttal és a múltbeli értékekkel való azonosulás formájában különbözik egymástól: a múlttal való etnikai azonosulást mutatja a magyar történelemben gyökerező speciálisan magyar nemzeti karakter elmélete; a múlttal való intézményi azonosulást jelenti a Szent Korona-eszme új formában való megfogalmazása; illetve a múlttal való politikai azonosulást jelzi a magyar történelem egyes uralkodóinak és korszakainak direkt módon való felhasználása a 19. század végi politikai célokra. Ezekkel az elemekkel a magyar historizmus egyre jobban azonosította a jelent a múlttal. Az etnikai jellemzők elvileg ugyanis megváltozhatnak, amire az intézményi jellemzők az alább bemutatott felfogásban nem képesek, viszont nem (feltétlenül) terjednek ki az egész társadalomra, szemben a múlttal való teljes politikai azonosulással.

A múlttal való etnikai azonosulás: a magyar nemzeti karakter elmélete

A herderi nemzeteszme és vele a nemzeti karakterisztika elmélete már a reformkorban tetten érhető volt Széchenyi Istvánnál (1791–1860), aki úgynevezett kulturális-etnikai nemzetfogalmat dolgozott ki.[1235] Széchenyi *A kelet népe* (1841) című munkájában úgy fogalmaz, hogy „minden népnek valamint meg van geniusa, úgy meg van saját eleme is, mellybül ha kiesik, vagy mellybül ha kiszenved, ketté törik azon költői zománcz, melly nélkül »rideg pálya a' hosszú élet«, és melly varázsnak megsemmisítésével szárnya szegetik a' bátor felemelkedésnek".[1236] A magyarok „geniusa", amelyről hallva „érezzük keblünket isteni tűztől hevülni", és amely megkülönbözteti a magyarokat a többi nemzettől, az „alkotmányos szabadság" és a „felemelkedett nemzetiség". Ezek megvalósulásának lehetőségét Széchenyi abban látja, hogy a magyarok Ázsiából hozott erényei letisztulnak, ami által a magyar Istenhez felemelkedett néppé válik. A magyaroknak kell

> „képviselni – Európában egyedüli heterogén sarjadék – ázsiai bölcsőjében rejtőző, eddigelé sehol ki nem fejlett, sehol érettségre nem virult sajátságit; sajátságit egy törzsfajnak, melly, jóllehet mindent maga előtt ledöntő dagályként már több ízben gyászba borítá földgolyónk' legkiképzettebb részeit, 's fel fel bőszülésiben mint isten' ostora mindenütt vérben járt, bizonyosan annyi jót és nemest rejt magában, mint az emberi nemnek akármelly lelkes és erős családja, csakhogy mint azoknál úgy ennél is, külön sajátsági árnyéklatokban: a' korlátlan tűznek nemes hévre, a' vas erőnek bajnoki bátorságra, a' romboló ittasságnak nagylelkűségre kell tisztulni, felemelkedni".[1237]

Széchenyi szerint ugyan minden nép Isten teremtménye, de az a nép, amely képes felemelkedni, előrébb jár az Istenhez való közelségben, az emberségben, mint azok a népek, amelyek nem. Ez utóbbi népek a zagyvalék népek, amelyek alkotmány nélkül is boldogok. A felemelkedett népnek ugyanakkor meg kell szilárdítania saját határai között a felemelkedett erkölcsiséget, és terjesztenie kell a rá jellemző magasabb emberséget (például a nyelvet) a zagyvalék népek között. A felemelkedett népnek a kisebb népekkel szemben „olvasztói szerepet" is kell vállalnia. Ez azonban nem járhat együtt a nemzetiség erőszakos terjesztésével, mivel a zagyvalék népek is Isten teremtményei,

hanem csak azzal, hogy a felemelkedett nép „ideál”-néppé válik a kisebb népek szemében.[1238]

A múlttal való intézményi azonosulás: a Szent Korona-eszme

A Szent Korona-eszmére való hivatkozás a 19. században legalább két elemet foglalt magába, amelyek külön-külön is kapcsolhatók a Szent Korona-eszméhez. Ezek az elemek: a Szent Korona-eszme történészi értelmezésében a magyar nép történelmi hivatása a Kárpát-medencei népek integrálásában, azaz ezen népek békéjének, védelmének és civilizációjának biztosítása; illetve a Szent Korona-eszme historizáló jogászi értelmezésében Magyarország politikai sajátosságaira alapozott részleges politikai függetlensége. Ez utóbbi elemet Szent Korona-tannak (és nem csupán eszmének) is nevezzük.

a) A magyar nép történelmi hivatása: a népek Kárpát-medencei egységének létrehozása

A magyar történelmi küldetésnek, hogy Magyarországnak a Kárpát-medencei népek integrációjában központi szerepet kell játszania, a körülírását és a múltbeli eseményekkel való alátámasztását főként a történészek tartották fontosnak. Fontos elődjük volt azonban Kossuth Lajos (1802–1894).

Kossuth a nemzetről, Széchenyivel szemben, történeti-politikai nézetet alkotott, amelyet főként a *Pesti Hírlap* hasábjain fejtett ki. A kossuthi magyar nemzetfogalom fontos részét képezi a magyar történelmi hivatás, amely szerint a magyar népnek képviselnie kell a magyar szabadságot, azaz ki kell vívnia, és meg kell őriznie függetlenségét, valamint meg kell vele ajándékoznia a Kárpát-medence nemzetiségeit.[1239] Széchenyihez hasonlóan Kossuth is úgy véli, hogy a nemzeteknek egyedisége van (a magyar esetében ez a szabadságvágy), amely a nemzetek történelme során alakul ki, és erősödik meg. A nemzeti egyediség a nyelvben, az alkotmányban, a közös érzelmekben és a nemzet történeti („historikus”) jogaiban[1240] fejeződik ki. Az egyediséget a nemzetnek meg kell őriznie, tovább is kell fejlesztenie, és teljessé kell tennie. Ehhez Kossuth szerint szükséges a Kárpát-medencei magyar nemzeti egység.[1241] A magyar nemzetbe való tartozást tekintve Kossuth kivételt tesz azon nemzetek esetében, amelyek szintén rendelkeztek történelmi múlttal. Ilyenek a horvátok, akiknek nem kívánja eltörölni a nyelvét, hanem csak a latin visszaszorítását szorgalmazza a magyar nyelv javára a közigazgatásban, és Horvátországot Magyarország melléktartományaként képzeli el.[1242]

A század közepén és második felében Horváth Mihály (1809–1878) és Ipolyi Arnold (1823–1886) történész is a szabadságadás fontosságát hangsúlyozta. Horváth műveinek alapvetése, hogy az emberi történelem végcélja a polgári világ kialakulása, amikor az egész emberiség szabadságban és egyenlőségben fog élni.[1243] A magyarok ebben a történelemben „lángoló szabadságszeretetükkel” tűnnek ki (a nemesek számára

az alkotmány biztosította szabadságok szeretetével), ami többek között a Kárpát-medencében talált népekhez való testvéries, fegyvertársi viszony kialakításában fejeződött ki.[1244] Ipolyi hasonlóan vélekedett:

> „A magyarok meghódítván az országot, nem állítottak föl különbséget, mint más nemzetek tevék, a hódító és hódított nép között. Nem követeltek az uralkodó nemzetiség számára sem hegemóniát, sem kiváltságot és külön jogokat. Nem emeltek válaszfalat a nemzetiségek közt, nem alkottak kasztokat. Nem voltak rasszátkozottaik, mint a franciáknak, nem elnyomottjaik, mint az angoloknak, vagy helótáik, mint Hellasz szabad s művelt népének, vagy rabszolganépeik, mint a szabad amerikai köztársaság négerei s a törvényen kívül álló indiánjai. […] Mindenki, amint a magyar közjog szerint a magyar korona tagjává lett, volt légyen bármilyen nyelvű és nemzetiségű, annak egyformán minden szabadságában részesült, s a nemzet uralkodó tagjává lőn."[1245]

Ipolyi értelmezésében a magyar néppel összekapcsolódó történelmük a Kárpát-medence nem magyar ajkú népei számára így nem alávetettséget hozott, hanem alkotmány biztosította szabadságot. Olyan speciális viszonyt, amely történelmi jogokat és történelmi kötelességeket hozott a népek számára. Ilyen jogokról és kötelezettségekről a történetíró – mint bíró – képes dönteni, hiszen ő ismeri a múltat. Ipolyi szerint a magyar nemzetnek a történelme alapján joga van a magyar államnyelvhez. Ám, ugyancsak a történelem alapján, a magasabb szellemi tehetségének köszönhetően a magyar nemzet kötelessége befolyást gyakorolni a kevésbé fejlett népekre, mivel a közös ország közjavát csak így lehet biztosítani. Az ilyen módon „vegynépek", azaz a több népet egy magasabb fejlettségű nép vezetése alatt egyesítő birodalmak, magasabb rendűek, mint a „fajtiszta" népek.[1246]

Ipolyi a történelmet vizsgálva több olyan magyar társadalmi intézményre hívja fel a figyelmet, amely segítségével a magyar nemzet képes volt megvalósítani történelmi hivatását. Ilyen intézmény volt a vérszerződés, a magyar apostoli királyság és Werbőczy Szent Korona-eszméje.[1247]

b) A Szent Korona-tan és szerepe a birodalmi historizmusban

A középkori társadalmi intézmények fejlődését a korszakban Hajnik Imre (1840–1902) vizsgálta a *Magyarország az Árpád-királyoktól az ősiségnek megállapításáig és a hűbéri Európa* (1867) című jogtörténeti munkájában.[1248] Ezek az intézmények szerinte a speciálisan magyar jogfejlődést jellemezték, és megkülönböztették azt az európai – germán – jogfejlődéstől. Hajnik az európai jogfejlődés két lényegi elemét különböztette meg. Az egyik az ókori Róma és a középkori katolikus egyház által képviselt központi (állami vagy vallási) befolyás. A másik a germán népeknél megfigyelhető, az állam működését is befolyásoló egyéni szabadság és abszolút hűség. A kettőt a Karoling Birodalom, majd az ottoniánus Német-római Birodalom egyesítette egymással. Az egyesítés eredménye a hűbériség és a feudalizmus intézménye lett.[1249]

Az európai jogtörténeti fejlődéssel ellentétben a magyar fejlődést Hajnik szerint a „nemzeti közszellem" határozta meg, „melyet őseink első fellépésüktől kezdve tanusítanak".[1250] Így értelmezésében a vérszerződést nem Árpád kezdeményezte, hanem a nemzet, és a nemzet választotta meg Árpádot a Kárpát-medence elfoglalása

vezetőjének. A nemzet tagjai vettek részt az I. István király (1000–1038) alatt összehívott székesfehérvári törvénynapokon. II. Andrással (1205–1235) a nemzet jogainak biztosítása került a koronázás középpontjába (Aranybulla, 1222), amelyet a Szent Korona tana fejezett ki, amely szerint a Szent Korona a nemzet jogainak és az ország birtokjogainak birtokosa. Végül, ezzel összhangban fogalmazódott meg az ősiség joga az Anjou-királyok alatt, azaz hogy a nemesi birtok elidegeníthetetlen, és kihalás esetén visszaszáll a koronára.[1251]

A közjogi intézmények listáját Récsi Emil (1822–1864) tovább bővítette. Hozzátette még Werbőczy *Hármaskönyv*ét, majd a 17–19. század számos törvényét, többek között a Habsburgok öröklését biztosító *Pragmatica Sanctió*t (1723) és az - 1790/91 X. törvénycikket az ország függetlenségének a tiszteletben tartásáról.[1252]

A Szent Korona által kifejezett, de első megjelenésében a vérszerződésig visszavezethető, speciálisan magyar „nemzeti közszellem" legfontosabb fogalmi része az „államszervező bölcsesség" volt. Ez a bölcsesség magába foglalja az előző alfejezetben is tárgyalt szabadságszeretetet, amely által a magyar nemzet „csak alkotmányos államot alkothatott, türhetett és szerethetett meg, melyben a hatalmat az összesség birta és gyakorolta. […] A nemzet maga volt az állam."[1253] A magyar történelemben végig jelen lévő államszervező bölcsesség és velejárói, a közhatalomból fakadó politikai szabadság és a „köz" egységes, magyar nemzeti formában való elképzelése legalább háromféleképpen bírt jelentőséggel a 19. század végén: a magyar nemzet és a magyarországi nemzetiségek viszonyának magyar belpolitikai kérdéseként; a magyar nemzet és a Habsburg-király viszonyának dualista belpolitikai kérdéseként; és a történelem során magyar fennhatóság alatt álló területek külpolitikai kérdéseként. Ezekből csak a harmadik tartozik a könyv vizsgálódási tárgyához.

Magyarország olyan korábbi területeit illetően, amelyek nem tartoztak a Habsburg Birodalomhoz, a Szent Korona-tan e részek visszafoglalását igazolta. Récsi Emil szerint a történelmi magyarországi területek felett a Szent Korona jogokkal rendelkezik. Ezek felosztha tók az anyaországi területre, ahol a Szent Korona uralma érvényesül, és járulékterületekre, ahol nem, csak a jogai állnak fenn.[1254] A területtípusok azonban, a korona egysége miatt, egyaránt „az országnak egységes testét képezik".[1255] A járulék-területek közé tartoznak azok, amelyek a Habsburg Birodalom területén vannak (Dalmácia, Galícia, Lodoméria, Bukovina), de azok is, amelyek kívül fekszenek a birodalmon (mint Szlavónia, Horvátország egy része, Bosnyákország, Bolgárország, Szerbia, Moldva, Oláhország). Utóbbiakra való jogukról a magyar királyok nem mondtak le, hanem a körülményekhez képest igyekeztek fenntartani. Récsi hivatkozik a koronázási hitlevélben 1687 (azaz a felszabadító háborúk) óta szereplő, úgynevezett „visszacsatolási" passzusra, amely szerint „ezen ország s a kapcsolt részeinek minden eddig visszaszerzett vagy Isten segélyével ezután visszaszerzendő tartozékait s részeit […] a fennemlített országba s kapcsolt részeibe teljes-egészen visszakeblezendik".[1256]

A hitlevél ezen helyének értelmezése azonban nem egyértelmű. Récsi az idézethez fűzött lábjegyzetben úgy vélekedik, hogy a passzus nem igazolja a király olyan háborúját, amely ugyan a korábbi területek visszaszerzésére irányul, azonban valamilyen törvényesen megkötött szerződés megszegésével jár. Csupán azt írja elő, hogy amennyiben az adott részek visszaszerzése valamiképpen megtörténne, akkor azokat Magyarországhoz kell csatolni.[1257] Ennek az az oka, hogy a visszafoglalási igény nem jogi igény, hanem történelmi, amelynek csak politikai jelentősége van, jogi nincs.[1258]

Kállay Béni (1839–1903) – az Osztrák–Magyar Monarchia közös pénzügyminisztere (1882–1903), majd Bosznia kormányzója – azonban a történelmi jogra („a régi magyar jogra") hivatkozva úgy vélte, hogy Bosznia és Hercegovina visszaszerzéséért lépéseket kell tenni. 1901-ben úgy vélekedett:

> „A beteg Törökország nyögött; a magyar határhoz szomszédos régi országai a magyar imperiumnak egy gyönge uralom alatt eszmélni kezdtek; nem tudtak merre nézni; históriai emlékeik felénk fordították őket; de nem volt, a ki rájuk tegye a történelmi jog alapján a kezét. […] [Bosznia és Hercegovina] *egész területével a Magyarországé volt*. Jog- és különösen közigazgatási rendszerében teljesen beolvadt Magyarországba. […] Ennek *a történelmi emlékei mélyen éltek,* mint hajdani jobblétnek és dicsőségnek az emlékei."[1259]

Kállay ezen passzusának azonban szintén vannak értelmezési nehézségei. Kállay ugyanis ebben a cikkében nem említi a Szent Koronát, azonban egy másik cikkében, Dalmáciának Ausztriától való visszacsatolása kapcsán, hivatkozik rá. A bosnyák és a dalmát helyzet azonban különbözött abban, hogy amíg az utóbbiban a magyar–horvát kiegyezési törvény – a Szent Korona jogára hivatkozva – rendelkezett,[1260] addig ez előbbire nem volt törvény (kivéve talán az előbb tárgyalt uralkodói hitlevél). Abban azonban a két eset megegyezett, hogy Kállay szerint mindkét területen az „őseink emléke él", azaz mindkét esetben érvényes a magyar történelmi jog.[1261] A passzus pontos értelmezését tovább nehezíti, hogy abban „a magyar imperium régi országairól" van szó, és nem „a Szent Korona régi országairól". Összességében, a passzus értelmezhető úgy is, mint ami Bosznia és Hercegovina kapcsán csupán a történelmi jogra épít, úgy is, mint ami emellett a Szent Koronára is, valamint oly módon is, mint ami az alább tárgyalt ideológiára, a történelmi magyar impériumra.

A történelmi magyar birodalom példáinak felhasználása a birodalmi historizmusban

A magyar múlttal és a magyar történelemmel való azonosulás harmadik formája a múltbeli birodalmakkal való azonosulás volt, pontosabban ezeknek a birodalmaknak a példaként való állítása. Az itt felmerülő javaslatok között találhatunk az Árpád-házi királyok hódításaira való hivatkozást, I. (Anjou) Lajos (1342–1382) birodalmára való utalást és I. (Hunyadi) Mátyás (1458–1490) országára való hivatkozást.

a) Dalmácia visszacsatolása

Havass Rezső (1852–1927) a *Dalmáczia visszacsatolása a magyar birodalomhoz* (1889) című munkájában többféleképpen érvelt a középkorban az Árpád-ház vezette

Magyar Királysághoz, majd Velencéhez és az Oszmán Birodalomhoz, végül a 19. század eleje óta közvetlenül a Habsburg Birodalomhoz tartozó Dalmácia visszacsatolása mellett. Amellett, hogy az 1868. évi XXX. törvénycikk 1–3., illetve 65. §-a a Szent Korona jogára hivatkozva rendelkezik a Horvátországhoz való visszacsatolás kezdeményezéséről. Horvátország (és Szlavónia) Magyarországgal pedig ugyanezen törvény értelmében egy állami közösséget képez, mert közös királyát ugyanazon koronával és ugyanazon koronázási cselekménnyel koronázzák meg, amelyről a Magyar Országgyűlés állít ki oklevelet. Mint láttuk, ez a hivatkozás Kállaynál is megtalálható.

Havass a jogi érv mellett továbbiakkal is él, az egyik ilyen a történelemből fakadó lehetőségekből származó érv. Kifejti, hogy Dalmáciát történelme, „régi szép múltja" Magyarországhoz, „Szent-István koronájához" kapcsolja, így ez a szoros viszony újra megvalósítható. A „régi szép múlt" azt foglalja magába, hogy a dalmátok önállóságot élvezve megmaradtak dalmátoknak, ugyanakkor Magyarország a bajban megvédte és támogatta Dalmáciát. Ennek a viszonynak a folytatására lenne lehetőség Havass szerint a 19. század végén is. A történelmi viszony jellegéből fakadóan Havass a szükséges módszert nem a katonai eszközök alkalmazásában látja, hanem a vonatkozó törvénycikkel egyetértve a dalmátok csatlakozásról való meggyőzésében.[1262]

b) Mátyás király restaurált birodalma

Beksics Gusztáv (1846–1906) *Mátyás király birodalma és Magyarország jövője* (1905) című könyvében[1263] a magyar múltból I. (Hunyadi) Mátyást emelte ki. Beksics számára a magyar történelemben több fontos, a „szilárdság és állandóság" jellemezte időszak volt,[1264] például az Árpád-ház uralkodása. Az utolsó ilyen időszak I. Mátyás uralkodására esett, akit követően a mohácsi csatavesztéssel elérkezett a magyar történelem fordulópontja. Amíg a Mohács előtti időszakot a magyar nemzetállam „nagy" időszakaként értékeli,[1265] addig a Mohács utánit az Ausztriával való különböző szövetségek és a „tengődés" időszakaként. Beksics szerint Mátyás birodalma azon a szükségességen alapult, amelyet a német és a török nyomás jelentett vele szemben. *„Hogy Mátyás megmenthesse, nagygyá kellett tennie hazáját."*[1266]

A helyzet a 19–20. század fordulóján Beksics számára hasonló a Mátyás korabeli helyzethez:

> „A magyarság s Magyarország Mohács előtti problémája az volt, vájjon képes lesz-e létrehozni a nagy államalakulást a német császárság és a török császárság közt? […] Mátyás király megoldotta ezt a feladatot.
>
> […] Most és jövőre arról van szó és lesz szó, hogy ez alakulás, *a változott viszonyokhoz alkalmazkodva,* egészen más alakban s természetesen hosszú és nehéz küzdelmet kiállva, újra létrejöjjön.
>
> A török császárság helyét, habár más geográfiai pontokon, a szláv császárság foglalja el. A nagy germán és szláv tömegek közé ékelt magyarságnak most e két világhatalom közt kell megszereznie nemcsak teljesen biztosított létfeltételeit, hanem egyszersmind ellensúlyozó hivatását."[1267]

Mátyásnak a birodalom létrehozásához hódítania kellett, és a környező népek „természetes vezérévé" kellett válnia. Beksics szerint erre van szükség a századfordulón

is: a magyar történeti állam restaurálására. Ebben „Mátyás birodalma az eszmény”,[1268] azaz befelé „nemzeti egységre” kell törekedni,[1269] kifelé pedig „a magyar fajnak hatalmas kibontakozására”, illetve hegemónia- és befolyásszerzésre. Mátyással ellentétben azonban nem nyugat felé, az osztrák örökös tartományok felé kell indulni, hanem csak a Balkán felé. A befolyást „alkotmányos vezérszerepként” kell elképzelni, úgy, hogy a környező, szláv és oláh lakosságú népek nemzeti önállósága és alkotmányos fejlődése Magyarország „ezredéves” alkotmányának a mintáján fejlődjön. Ezáltal ezek a népek képesek lesznek ellenállni az orosz és pánszláv behatásnak. Az orosz politikai rendszer ugyanis despotikus, abszolutisztikus és erőszakos, a szláv pedig önmagában szertelen és csapongó nép, amely nem képes magától elérni az alkotmányos önállóságot.[1270] Ezzel Beksics szerint létrehozható egy Duna-völgyi Birodalom, amelyben Magyarország mellett benne van Ausztria, illetve a balkáni népek és államok is.

c) A „nagymagyar” történelmi birodalom feltámasztása

Asbóth János (1845–1911) az *Eszmék a magyar faj hivatásáról* (1892) című munkájában még Beksicsnél is karakteresebben érvelt a 19. századi magyar birodalom szükségessége mellett.[1271] Asbóth az Osztrák–Magyar Monarchia meghatározásából indul ki, amely szerinte „két egységes államnak állami szerződés által megteremtett állandó társulása”.[1272] Asbóth azonban a definíció egyetlen elemével sem ért egyet. Úgy véli ugyanis, hogy csak Magyarország egységes, Ausztria nem (hiszen az 1860-as évek előtt nem is létezett), ezek az országok nem szerződés, hanem alapvetően a szükség által egyesültek, és nem is állandó formában, mivel a magyar nemzet – saját karaktere és az európai szükségesség által is befolyásoltan – folyamatos fejlődésben van. Ennek a fejlődési folyamatnak a következő állomása egy Habsburg-uralkodó által vezetett új magyar birodalom létrehozása lesz:

> „Magyarország körül egy nagy birodalomnak kell tömörülni […] A magyar faj missiója pedig az, hogy ezt a birodalmat létesítse, megszilárdítsa, fenntartsa és ezáltal önmagának, a kisebb fajok egész sorának és egy európai szükségnek tegyen eleget. Erre tört a magyar faj mindég, ezen kezdte, midőn a népvándorlásban letelepedett, ezt létesítette nagy Lajos és Mátyás alatt, […] harmadszor is ezt fogja megkísérteni.”[1273]

Asbóth szerint azonban a régi és az új magyar birodalmat nem csupán a helyzet teremtette/teremti meg, hanem a speciális magyar karakter is. A birodalom létrehozását segítő speciális magyar jellemző a kockázatvállalással és megtörhetetlen szellemmel elérhető büszkeség, a nagyra hivatottság érzése és a vezető szerep igénylése, amely körültekintő óvatossággal egészül ki: „nem arra vagyunk teremtve, hogy jelentéktelenek legyünk: egy római vonás van a magyarban is”.[1274] Ez a magyar jellemző találkozik azzal a többszörös, az európai politikai földrajzi viszonyokon alapuló, és a történelemben már többször megmutatkozott szükséggel, hogy a német és egy keleti (jelen esetben az orosz) birodalom között fenn kell tartani az európai hatalmi egyensúlyt, és meg kell őrizni a magyar és a környező népek szabadságát.[1275]

Ennek a birodalomnak a része lenne Asbóth szerint Magyarország mellett Ausztria, amely a Poroszország vezette német egység megvalósulásával elszakadt Németországból, illetve a történelemben rövidebb-hosszabb ideig Magyarország uralma alatt álló, „Magyarország felé gravitáló" területek és politikai alakulatok: Bukovina, Moldva, Oláhország, Galícia és Ladoméria (Halics és Vlagyimir), Csehország, a német alpesi tartományok, Dalmácia, az aldunai tartományok, Bolgárország, Szerbia és Bosznia.[1276] Ezzel a felsorolással Asbóth olyan birodalmat képzel el, amelynek részét képezi minden valaha volt magyar hódítás, így az Asbóth által vizionált birodalmat „nagymagyar" birodalomnak nevezhetjük.[1277]

Asbóth a „nagymagyar" birodalom megalapítását elsősorban az Oszmán Birodalom meggyengüléséhez és visszahúzódásához köti, azaz a felsorolt területeket csak akkor kapcsolná Magyarországhoz, ha a török uralom már megszűnt. Addig is Magyarország feladata annak biztosítása, hogy ezek a területek ne kerüljenek másik hatalom érdekszférájába. Asbóth nem kételkedik a sikerben, mert szerinte a magyar faj „roppant expanzív erővel" rendelkezik. A 17. századtól kezdve ugyanis, amikor a Magyar Királyság csak egy keskeny karéj volt az ausztriai és cseh tartományok keleti határán, a 19. század végére Magyarország területe kiszélesedett. Azok a területek, amelyeket a török uralom előrenyomulása következtében vesztett el a Magyar Királyság, a 17. századtól kezdve folyamatosan, lépésről lépésre visszakerültek. Ennek a folyamatnak Asbóth szerint még nincs vége, hanem a török uralom további gyengülésével tovább folytatódik.[1278]

Összegzés

A 19. század végén és a 20. század elején fellelhető külpolitikai és háborús ideológiák a legtöbb esetben összekapcsolódtak a modern értelemben vett nemzetek és nemzet-államok kialakulásának folyamatával. A „nemzet" az egyéneknek olyan, az összességükön túlmutató egységét jelentette (és jelenti ma is), amely túlél generációkat és kormányokat, illetve amely fel van hatalmazva arra, hogy megerősítse vagy elvesse az adott területen élők törvényeit és politikáját. A 19. században formálódó nemzetállamok egy része, amely a messzi múltba visszanyúló történelemmel rendelkezett, ugyanott kereste ennek az egységnek az összetartó keretét.

A korszak háborús ideológiái közül ezen államok tekintetében kiemelkedik a birodalmi historizmus, amely „történelmi tényekből" levezetett történelmi jogokkal és kötelességekkel igyekezett alátámasztani a 19. századi nemzetállam bel- és külpolitikáját. A jogoknak a tényekből való levezetése azért volt lehetséges, mert a 19. században a historizmus eszmekörét elfogadók azonosították politikai közösségüket a történelmi előzményekkel. Ehhez felhasználták a tudománnyá alakulásának az elején tartó történelemtudományt, illetve az azt befolyásoló kortárs politikai célokat.

Magyarország esetében a múlttal való azonosulás három, egyre intenzívebb típusát különböztethetjük meg: az etnikai (Széchenyi), a múltbeli társadalmi intézményekkel való (Ipolyi, Szabó, Kmety) és a konkrét múltbeli birodalommal, birodalmakkal való azonosulást (Beksics, Asbóth). Ezek egymástól függetlenül is érvényre jutottak, azonban az intenzívebb azonosulást propagálók a saját elképzeléseik fényében revideálták a kevésbé intenzívebb múltbeli identitáskeresést is.

Az organicizmus: a filozófiára épülő háborús ideológiák

A filozófusok az ókortól kezdve foglalkoztak valamilyen formában a háború elméletével és háborús ideológiákkal. A 19. század legjelentősebb és legnagyobb hatást gyakorló, a háborút elvi alapokon támogató filozófusa Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) volt. Hegel a háború jelentőségét az államról alkotott organicista elméletének a segítségével támasztotta alá.

Az organicizmus Nyugat-Európában és az Orosz Birodalomban: Hegel, Bernhardi és Iljin

Az organicista filozófiai gondolathoz kapcsolódó háborús ideológia kiindulópontja – egy nem organicista filozófus – Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) nézeteiben található. Rousseau *A társadalmi szerződésről* (1762) című munkájában a háborút nem egyének, hanem államok közötti viszonyként határozta meg, úgy vélve, hogy korábban „háború” alatt párbajt, törvénysértést és az azért való büntetést értettek. A háborúban azonban a „magánszemélyek csak véletlenül válnak ellenségévé egymásnak, nem mint emberek, még csak nem is mint polgárok, hanem mint katonák; nem mint honfiak, hanem mint honvédek”.[1279] Rousseau az államot úgy határozta meg, mint amiben kiemelten fontos szerepe van a köz hasznát elősegítő, az alattvalókat/polgárokat irányító és egységbe szervező, illetve a társadalmi igazságosságot biztosító „általános akaratnak”. Ennek a léte vagy a hiánya határozza meg azt, hogy lehet-e államról beszélni, vagy sem.[1280] Az államok alapvető tulajdonsága a nemzetközi színtéren az egymástól való kölcsönös függés és az egyenlőtlenség, amelyek a biztonság teljes hiányát jelentik az államok számára, és amelyek ezért a háborúk állandó katalizátorai.

Hegel és az organicizmus

Rousseau elképzeléseit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) *A szellem fenomenológiája* (1807) és *A jogfilozófia alapjai* (1821) című munkájában gondolta tovább.[1281] Hegel úgy véli (Rousseau-val szemben), hogy az ember nem csupán a társadalmi lényege (katona volta) miatt találja magát folyamatosan konfliktusokban, hanem az egyéni természete miatt is. Az egyén csak akkor és azáltal létezik, ha mások elismerik, ezáltal lesz bizonyos önmagában, ezáltal lesz a maga számára létező, öntudattal rendelkező lény. Az elismerésért és öntudatért azonban meg kell küzdenie.

Természetesen mások is elismerésre és öntudatra törekszenek, így a konfliktus az emberi személyiség kialakulásának a feltétele és az emberi léttapasztalat alapeleme.[1282]

Hegel szerint igaz ez az államra nézve is, mivel az is rendelkezik erkölcsi személyiséggel. Az állam ugyanis több a tagjai összességénél, mivel jelentősége van annak, hogy az államban a tagokat ne csupán az erőszak kapcsolja össze, hanem az erkölcsi értékek is. Az állam így egység, a tagjai erkölcsi közössége, a jó élet vezetését meghatározó erkölcsi értékek (Hegel kifejezésével: szellem) mentén megszerveződő emberi közösség.[1283] Ezzel összefüggésben az állam tagjai azáltal lesznek azok, akik, hogy tagjai egy náluknál nagyobb és felsőbbrendűbb egységnek, amelyért hajlandók feláldozni egyéni érdekeiket.[1284]

A háború is így nyer értelmet a hegeli filozófiában. A háború a paradigmatikus állapot az állam-állampolgár viszonyban, amely „fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt; ahogyan a szelek mozgása megóvja a tengert a rothadástól, amelyet tartós nyugalom okozna, úgy a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket".[1285]

Hegel szerint a háborúk ezért részben a közösség szempontjából, részben pedig az állampolgár szempontjából szükségesek. A közösség szempontjából azért szükségesek, mert a békében az egyéni/társulási önállóság és a magánérdek dominál, ami az állampolgárok elkülönüléséhez, végeredményben bűnelkövetéshez vezet, és fennáll annak a lehetősége, hogy a közösség széthullik, és a közös szellem „elszáll".[1286] Ezek a destruktív társadalmi folyamatok organikus folyamatok, amelyek az élőlényeken belüli olyan organikus (szerves) és negatív folyamatokhoz hasonlítanak, mint a fertőzés.[1287] Ehhez hasonlóan az államban megvannak a pozitív, az egységet fenntartó organikus folyamatok is. Ezeket a pozitív folyamatokat Hegel nem részletezi, ám a háborút ilyen folyamatként mutatja be. A háború ezért ebben az aspektusban az állam erkölcsi életének a tesztje, megőrzésének módja és fejlesztésének esélye.[1288]

Hegel így a háború értelmezésében az állam organicista elméletére támaszkodik. A 19. századi organicizmus különbözik a hasonló nevű, korábbi elméletektől. Az ókori és a középkori organicista elmélet értelmében a közösség bizonyos részei olyan módon részei a közösségnek, ahogy az élő szervezeteknek részei például a kezek, a lábak, a fej stb.[1289] A 19. századi organicista elmélet ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a társadalomban vagy az államban olyan folyamatok zajlanak le, amelyek hasonlítanak az élő szervezetekben zajló folyamatokhoz, és amelyek így károsítják, vagy éppen fenntartják az élő szervezetet, társadalmat, államot.

Hegel álláspontja, hogy a háború az állampolgár szempontjából nézve is szükséges. Állampolgár ugyanis csak akkor lehet valaki, ha valamilyen közösség tagjává válik, azaz ha közösséget vállal másokkal. A háború annak a lehetőségét teremti meg, hogy az egyén egy közös ügy érdekében állampolgár társaival közös vállalkozásba kezdjen,

és ezzel túllépve az egyéni érdekein mások – a társai és a közösség – érdekében cselekedjen.[1290]

A háborúk, amikor indítják és vívják azokat, az állam és a közösség érdekét szolgálják. Történelmi perspektívából nézve azonban az általános emberi öntudaton alapuló és ezért egységes emberi – tehát határozottan nem nemzeti keretek között értelmezett – szabadság és kultúra megvalósulását segítik elő. Ez a folyamat a népek sorozatán keresztül az ókortól kezdve tart, amikor először az ókori távol-keleti kultúra, majd a görög, a római, és végül a germán-keresztény kultúra egységesítette az emberiséget. Ahogy Hegel fogalmaz: „A népszellemek ama folyamat tagjai, amelyben a szellem önmagának szabad megismeréséhez jut."[1291] A népek szellemét részben a népek természeti jellegzetességei, egyre nagyobb részben pedig a (világ)szellem határozza meg. Ez azt jelenti, hogy a történelem során az emberek egyre szélesebb rétege képes egyre inkább szabadon és öntudatosan gondolkodni és vezetni az életét. Az ókori Keleten csak egy, az ókori görög poliszokban néhány, Hegel korára pedig potenciálisan minden ember.[1292] Ez a folyamat mindenképpen lezajló, szükségszerű folyamat, amely az emberi nem kulturális egységesülését idézi elő.[1293]

Az egységesülés kulturális, és nem politikai folyamat, és így nem egyenlő a háborúk megszűnésével vagy valamilyen világbirodalom létrehozásával. Ez utóbbira Hegel szerint egyébként sincs lehetőség, mivel a konfliktus és a háború az emberi természet része. A nemzetközi viszonyokban a konfliktusos természet az államokkal jelenik meg, amelyeknek a létéhez hozzátartozik a háború. Az államok viszonyát az általuk preferált erkölcsi értékekhez képest külsődleges nemzetközi jog (és az annak érvényt szerző döntőbíráskodás) sem szolgálhat a háborúk korlátozásául (vagy megbüntetéséül).[1294]

A háborúk igazoltsága is ebből a szempontból ítélhető meg. Azok a háborúk tekinthetők igazoltnak, amelyek a leginkább megvalósítják az emberi kultúrára jellemző erkölcsi értékeket. Ezek az államok ugyanis a háborúkkal fenntartják és elterjesztik értékeiket, és ezzel előmozdítják az emberiség kulturális egységesülését. Tekintve, hogy az emberi nem kulturális egyesülésének folyamata szükségszerű, az igazolt háborúk a győztes háborúk. Hegel szerint „ez azonban *csak* filozófiai eszme, vagy ahogy másként ki szokták fejezni, a *gondviselés* egy igazolása".[1295]

Ettől különbözik a konkrét és valóságos háborúk igazolásának kérdése, amikor a háborút nem a gondviselés szempontjából kell nézni: „Az államok egymással való viszályának tárgya viszonyuk valamelyik *különös* oldala lehet."[1296] Az államok viszálya konkrét igényeken alapuló konfliktus. A háború ebben az értelemben nem lehet igazolt az elért győzelem alapján, mert a győzelem az erőtől függ, és nem az igazoltságtól, illetve a háború előtt és során kifejezett igazoltsági igények sem teszik igazolttá a háborút, mivel ilyen igényei mindegyik háborúzó félnek vannak.[1297]

A kétféle háborútípus, a filozófiai eszme értelmében vett és a konkrét-valóságos háború az állam önvédelmi háborújában olvad össze, amelynek során az állami

közösség szelleme (erkölcsi értékrendszere) megújul vagy elpusztul. Ha a közösség szellemének megújulása erőt ad az önvédelemhez, akkor a védelmi háború átcsaphat hódító háborúba.[1298] Ez a közösségi szellem (erkölcsi értékrendszer) exportálását és az emberi kultúra egységesülését segíti elő.

Hegel hatása Nyugat-Európában és az Orosz Birodalomban: Bernhardi és Iljin

Hegel gondolkodása nagy hatással volt a 19. század végi és 20. századi eleji háborús gondolkodásra, többek között Németországban, Oroszországban és Magyarországon is akadtak követői.

Friedrich von Bernhardi (1849–1930) porosz tábornok a *Deutschland und der Nächste Krieg* (Németország és a következő háború) (1911) című munkájában úgy véli, hogy amennyiben az egyének és a nemzetek élete tisztán anyagi jellegű, akkor az állam feladata nem más, mint jogi eszközökkel biztosítani az egyénnek a tulajdont és védeni az életét. Amennyiben azonban az egyének és a nemzetek élete anyagi és spirituális – összetett – jellegű, akkor végcélja nem lehet tisztán anyagi-élvezeti, hanem az intellektuális és erkölcsi erők fejlődésében áll. Ekkor az állam szerepe az, hogy emelje az egyének intellektuális és erkölcsi erejét, és biztosítsa a nemzet más országokra való intellektuális és erkölcsi hatását.

Csak az állam képes megadni az egyénnek a legmagasabb rendű életet, többek között a nemzet érdekeiért vívott háború által, ami nemcsak erkölcsi lehetőség, hanem szükségesség is. A háború alkalmas ugyanis a leginkább arra, hogy háttérbe szorítsa az egyéni érdekeket, magasabb szintre emelje az állampolgárok erkölcsi életét, hiszen a közös veszély közös erőfeszítésben egyesíti az állampolgárokat. Ennek a célnak a megvalósításában a háború kimenetele sem igazán érdekes, mivel még a vereség is képes az erkölcsök „egészséges újjáéledéséhez” vezetni.[1299]

Ivan Iljin (1883–1954) orosz filozófus *A háború szellemi értelme* (1915) című munkájában foglalkozott a háború mibenlétének kérdésével. Iljin szerint a háború erkölcsi értékének vizsgálatakor nem az a fontos, hogy igazolt-e a háború célja. Sokkal inkább az, hogy vajon van-e értelme, azaz hogy kivált-e szellemi/erkölcsi fellendülést, vagy sem, ami csak a háború alatt és után mondható meg. A háború igazolása ugyanis sok esetben csak a háború előtt nyilvánossá tett „halandzsa”, amelynek nincs valós alapja, hanem éppen a valós célok elfedésére szolgál. A szellemi értelem ezzel szemben a háború során vagy a háború után mutatkozik meg, ezért valóságos, mert a nép spirituális identitásában (szellemében, akaratában) gyökeredzik, amellyel az egyén a háborúban egybeolvad. Az orosz spirituális identitás elemei Iljin szerint:

– az egységes földrajzi és klimatikus környezet (síkság);

– a történelmi együttélés;

– a szerves életforma (amelyek belső ereje tart fent, és emel fel újra és újra);

– a szláv nemzeti és pravoszláv vallási identitás; és
– a nemzeti terület („földi hajlék”).

Az erkölcsileg elfogadható háború így minden esetben népi háború, akár ténylegesen népfelkelők vívják, akár hivatásos katonák, és minden esetben „szellemileg védelmi háború”, hiszen az identitás megőrzését és fellendülését eredményezi. Az ilyen háborúban harcolni egyben a háború szellemi magaslatának az őrzését is jelenti, azaz harci hévet igen, de az ellenség iránti dühöt nem, és egyéni hősiességet igen, de az ellenség bátorságának becsmérlését nem.

Iljin szerint a Napóleon elleni 1813-as és 1815-ös, katonai szempontból támadó háború szellemi értelemmel rendelkező háború volt, ahogyan az 1877–78-as orosz–török, a szlávság felszabadításáért vívott, katonai szempontól támadó háború, illetve Oroszországnak a németek kulturális, gazdasági és területi támadása elleni katonai védekezése is 1915-ben.[1300]

Az organicista háborús ideológia Magyarországon: Concha, Apponyi és a Hadi beszédek

A hegeli elméletet és az organicista háborús ideológia magyarországi jelenlétét két példán keresztül mutatom be: Concha Győző (1846–1933) idevonatkozó gondolatainak ismertetésével, illetve az I. világháború elején a *Hadi beszédek* előadássorozatban előadó politikusok és gondolkodók néhány tipikus gondolatának az ismertetésével, különös tekintettel Apponyi Albert (1846–1933) gondolataira.

A hegeli háborús eszmék Concha Győzőnél

Concha Győző *Politika* (1895) című munkájának I. kötetében foglalkozott a háború kérdésével.[1301] Ennek tárgyalásához szükséges tágabb keretbe helyezni a Concha által közvetlenül a háborúról mondottakat.

a) Az ember és a nemzetállam természete

Concha szerint az ember része a biológiai természetnek, azonban öntudata révén – amely által új célokat képes kitűzni és megvalósítani – el is különül attól. Emberi állapota is akkor kezdődik, amikor már nem elegendő számára az, amit a természet nyújt. Az ember élete így alapvetően konfliktusos, mert az „ember élete szakadatlan küzdés a végességből, korlátolt létből kiemelkedni s az emberi végtelen lényeget a véges természeti világgal szemben érvényre emelni”.[1302] Másként fogalmazva az ember saját céljait kijelölve igyekszik magát megvalósítani a biológia természete ellenállásának leküzdésével.

Az ember egyénileg és közösségben törekedhet céljai megvalósítására, amely módok „az emberinek örök alakzatai”.[1303] Az egyén és a közösség ugyanakkor szorosan össze is van kapcsolva. Az egyén ugyanis csak a közösségre jellemző értékek által válhat

valamilyen valóságos egyénné, és a közösségre jellemző értékek csak az egyének öntudatos viselkedésében és azok által létezhetnek.

A közösségre jellemző érték a vallás, a művészet és a tudomány, amelyeket a gazdálkodás és a nevelés/tanítás által valósítanak meg. Ezeknek az értékeknek és módoknak a kölcsönöshatásából jönnek létre az erkölcsi értékek, amelyek így szintén a közösség jellemzői. Az erkölcs azonban elsősorban érzület, a belső érzést fejezi ki. Az erkölcsöt ezért ki kell egészítenie a közösség külső cselekvését szabályozó jognak és kormányzásnak („országlásnak", „irányzásnak"), hogy a közösség képes legyen megvalósítani erkölcsét. Az együtt közösségi szellemnek nevezett vallás, művészet, tudomány, gazdálkodás, nevelés, erkölcs, igazságszolgáltatás és kormányzás a közösség fontos sajátossága.

Az emberi közösség legmagasabb fokozata a nemzetállam. A nemzetállam organikus (szerves) „lény", mert a saját belső ereje által képes egységét fenntartani és fejleszteni magát, még tagjainak a cserélődése esetében is.[1304] Ez a belső erő a közösség szelleme, más néven a nemzeti erkölcs, amely Concha szerint az emberi erkölcs egy megvalósulása. Concha szavaival: a nemzetállamon „öntudatos akaratú s cselekedni bíró oly emberi közületet értünk, melynek az egyetemes emberiről sajátos eszméje, e sajátosságnak az emberiségre értéke van s azt a maga öntudatos módján valósítja".[1305]

A nemzetállam az emberi élet alanya. Az emberiség ezért nem a természetes egyének összessége, és nem is önmagában öntudatos közösség, hanem nemzetállamok (és népek)[1306] összessége. Az egyén része a nemzeti közösségnek, mivel önmagában tökéletlen és egyoldalú. Az egyén a nemzet keretei között is a nemzeti szellemnek egyik vagy másik részét valósítja meg. Ezek a részek az egyének által közvetítettek a következő generációk számára, így az egyének léte szükséges a nemzetek létéhez.

Az egyéneket nemzeti közösségbe egyesítő öntudat valamilyen formában kifejezi az emberi szellemet, és megvalósít belőle valamit. A nemzeti közösségek különbözőképpen fejezik ki az emberi szellemet, így mást és mást valósítanak meg belőle. Az emberiség ennél nagyobb összeolvadása, integrálódása Concha szerint nem lehetséges, mivel az emberiség egyes távol élő tagjai nem képesek olyan személyes viszonyban lenni, mint az egymás mellett, egy nemzeti közösségben élők.

A nemzeti lét alapja a nemzeti szellem, azaz a nemzeti erkölcsi értékek, valamint a jog és a kormányzás által meghatározott cselekvési lehetőségek, illetve a világ egy része, a nemzeti terület. Utóbbin a nemzet kifejezi a maga szellemét, és felhasználja azt gazdasági céljaira. A nemzetek életük különböző szakaszaiban eltérő méretű területet kívánnak. A kezdetekben elegendő egy kis terület, ám a fejlettebb nemzetek számára már nagy terület szükséges, hogy a nemzet képes legyen szellemének kifejezésére és megvalósítására.

b) A háború

A nemzetek életének célja az emberiség szellemének megvalósítása, amelyhez együttműködve és egymás ellen folytatott küzdelmekkel közelednek. Bizonyos nemzetek inkább hozzá tudnak járulni ehhez a célhoz, mások kevésbé, így a nemzetek között egyenlőtlenség áll fenn, ami elvezet a háborúhoz. A nemzetek egymás ellen való – háborús – küzdelme a nemzetek életének természetszerű velejárója.

Ez nem zárja ki, hogy a háborúval szemben egyéni szempontból komoly ellenérzések legyenek, mivel az egyénekre és a nemzetekre vonatkozó erkölcsi-jogi elvárások nem azonosak. Az egyéni esetben a belső értékek nem állnak arányban a külső, cselekvési feltételekkel. Az egyének ugyanis jóval többet képesek tenni (több kárt képesek okozni), mint amennyit számukra a belső értékeik indokolnak. Ezzel szemben a nemzeteknél a belső értékek és a külső, cselekvési – jogi és kormányzási – lehetőségek arányban állnak, azaz „csak ideig-óráig diadalmaskodhatik a nemzetek életében a nyers külerő, ha nem nyugszik belső erkölcsi értéken".[1307] A háborús győzelem így nem csupán az ellenség feletti katonai sikerben áll, hanem az ellenséggel szembeni erkölcsi fölény (amelynek alapja az emberiség szellemének a jobb kifejezése) meglétében is. Concha szerint „a háború, a külerő sikere nem elégséges egy nemzet leigázására; ha a győző népnek erkölcsi fölénye nincs, nem fogja a háború eredményét kihasználni".[1308] Az erkölcsi fölény nélküli katoni siker nem használható ki, és nem is tartható fenn. A győztes háború így az erkölcsi fölénnyel párosult katonai siker, amely tovább fejleszti a nemzetközi rendet az emberiség szellemének megvalósításában. A nemzetközi viszonyok valós szabályzója az államok erkölcsi ereje, a háború csak azok kifejeződése.

Korábban láttuk, hogy Concha szerint az emberiség teljes integrációja nem lehetséges. Most Concha elveti a világbéke („örök béke") fogalmát is. Úgy véli, hogy világbékéről csak az államok közötti viszonyokat nemzetközi jogi alapra helyezve van értelme beszélni. Ez ugyan nem zárja ki a jogsértéseket, azonban azok megtorlását jogi elvek szerint eljáró bíróságok működéséhez kapcsolja. Az ilyen külső bírósági ítéletek azonban a gyakorlatban megvalósíthatatlanok lehetnek. Az elítélt állam vonakodása esetén ugyanis végrehajtásuk megoldhatatlan, az ítéletek elviekben pedig a nemzetek belső életének a megbénításához vezetnek. Concha szerint ugyanis a nemzetállam külpolitikája kizárólag a nemzeti szellemnek és az állam belső erkölcsének a függvénye, abba a nemzetközi jogi bíróságnak nincs beleszólása.

A béke azonban nem csupán nem fér össze a nemzetállamok gyakorlatával és elveivel, hanem nem is kívánatos. A tartós béke ugyanis a közösségi és emberi erkölcsi erők „szunnyadását" idézi elő, mivel abban az egyének a saját egyéni és családi problémáikkal törődnek. A béke így nem lehet a nemzetek célja, hanem csupán eszközük, hogy szellemüket megvalósítsák. Concha szerint a nemzetállami cél a közösségi szellem megvalósítása, amelynek egyik eszköze a béke, egy másik eszköze azonban a háború.[1309]

Concha véleménye a háborúról azzal foglalható össze, hogy

> „a háborúk az ember erkölcsi mivoltának legfenségesb bizonyságai.
>
> A nemzetek az emberiség igazi érdekeiért vívott háborúikban véges létük minden javait, lételüket magát teszik koczkára végtelen czéljaikért, az egyesek föláldozzák kényelmüket, vagyonukat, életüket a nemzet szellemének szabadságáért. […]
>
> A nemzetek háborúikban tesznek bizonyságot szellemök erejéről, eszméik valóságáról, midőn készebbek véges lételüket a háború koczkájának kitenni, mintsem azoktól megválni”.[1310]

A hegeli háborús eszmék a Hadi beszédekben

A *Hadi beszédek* 1914 decemberében tartott előadás-sorozat volt, amelyet politikusok és tudósok tartottak hadi segélyezés céljából a háború természetéről és kapcsolatáról a társadalmi intézményekkel. Az előadások némelyike egymagában is törekedett egy háborúkoncepció kifejtésére, többségük azonban a háború és a társadalom kapcsolatának egy-egy elemét emelte ki. Az előadások többsége valamilyen módon elköteleződött Hegel háborús eszméinek.

a) Apponyi Albert: Magyarország szerves lényként a Nyugat védőbástyája

Apponyi Albert a *Hadi beszédek* keretében *A háború és a nemzeti politika* (1915) címmel tartott előadást.[1311] Apponyi szerint az I. világháború alapmotívuma az orosz terjeszkedés, amely szerinte a déli tengerekhez való kijutásra, illetve a szlávság és az ortodox népesség feletti uralom megszerzésére irányul. Apponyi szerint az orosz terjeszkedéssel azokra a népekre, akik az elfoglalt területeken élnek, a gondolatszabadság és a vallásszabadság felszámolása vár, illetve a világi és a vallási rend összeolvasztása. Északon a cseh királyságig, délen pedig Krajnáig tartó orosz előrenyomulás ollóba fogja Magyarországot, amely előbb-utóbb maga is vazallusa, alávetettje lesz Oroszországnak.

Apponyi az I. világháborút a Kelet és a Nyugat népvándorlás óta tartó háborújának egy epizódjaként értelmezte, amelyben a Keletet Oroszország képviseli. A történelemben a keleti támadásokat a Nyugat csak akkor tudta megállítani, amikor keleti határait szerves (organikus) erő, Magyarország védte, amely így az Európában elfoglalt helye miatt „egy előre tolt vára a Nyugatnak”.[1312] A szerves erő „a maga benső élettörvénye szerint kialakult” erő, „amely a maga benső létében bírja fönnállásának alapját”. Ezért az egészet alkot, amelyet nem lehet darabokra vágni úgy, hogy minden rész a szerves rész természetével bírjon: „ha egy követ tíz darabra vágunk, mind a tíz darab kő; ha az embert, állatot tíz darabra vágjuk, egyik sem ember, egyik sem állat.”[1313] Apponyi szerint a nemzetállam is szerves léttel bíró közösség.

A nemzetállam számára a szerves létet biztosíró szerves erő

- a természetes határ: amely olyan területet fog körbe, amelyet a természet hegyekkel és folyókkal alakított ki, és ezért nem önkényes;

- a faji egység: amely természetes vezérszerep a területen élő többi faj kulturális, gazdasági és társadalmi megszervezésére;
- a közös történet: amely ugyanazon viszontagságok és dicsőségek közé helyezi a terület lakosságát;
- a jogegység;
- a nemzeti uralkodóház vagy olyan alkotmány, amely összekapcsolja az uralkodóház politikáját a nemzeti politikával; és
- az öncélúság: a nemzeti függetlenség biztosítása.

Összességében, Apponyi szerint Magyarország szerves léte és földrajzi pozíciója kijelöli számára nemzeti hivatását, hogy „újból és újból feltámadva feltartsa a Nyugat felé előnyomulást".[1314]

b) A nagyobb értékkel való azonosulás formái a Hadi beszédekben

A *Hadi beszédek* vissza-visszatérő tartalma, hogy – Tisza István éppen regnáló miniszterelnök (1913–1917) szavaival élve – „[k]iragad bennünket a háború a mindennapi élet kicsinyes apró, sivár légköréből, kiragad és egy magasabb légkörbe visz, hol küzdenünk, szenvednünk az emberi természet legszebb erényeit gyakorolnunk kell mindnyájunknak, nemcsak a katonáknak a harctéren, és nemcsak katonai erényeket, hanem az egész nemzetnek gyakorolnia kell az emberi élet legszebb erényeit: a bátorságot is, az önfeláldozást is, a mindenre kész tetterőt is és a szeretet is".[1315]

A „magasabb légkör", ahová a háború visz, Tisza szerint speciális erényekkel jellemezhető, a bátorsággal, az önfeláldozással, a tetterővel és a szeretettel. A háború és a „magasabb légkör" összefüggését más előadók is hangsúlyozták, másként. Lukács György (1885–1971) filozófus a hazában találta meg a „magasabb légkört. Azt emelte ki, hogy a háború háttérbe szorítja az önzést, és előtérbe helyezi a hazaszeretetet, az összetartást, egymás megértését és az áldozatvállaló altruizmust mind a katonák esetében, mind pedig az otthonmaradottaknál.[1316] Alexander Bernát (1850–1927) filozófus az emberi élet igaz értékeiben látta a „magasabb légkört". Úgy vélte, hogy a háború segít a rossz megszokásokból való kilépésben, amivel előtérbe kerülnek az igazán fontos értékek.[1317] Alexander egy másik előadásában több „magasabb légkört" is azonosított: az állam kollektív egyéniségét „a maga abszolút felsőbbségében", amelyért a korábban békés emberek „elszánt, vitéz, halálmegvető férfiakká lettek mától-holnapra"; a nemzeti egységet; és az olyan katonai erényeket, mint a férfiúi önérzet, a becsületesség, a kötelességtudás és az odaadás.[1318]

Összességében azt mondhatjuk, hogy a 20. század elejére, az I. világháború kitörésének az évében az organicizmus ideológiájának egyes elemei még mindig hatottak Magyarországon, Apponyinál a nemzetállam szerves természete, a többi előadónál pedig a „magasabb légkör", ahová a háború az egyént viszi.

Összegzés

Az organicista ideológia a háborús gondolkodás fontos elmélete volt a 19. században és a 20. század elején. Eredeti mondanivalója, hogy az emberi értékeket jobban megvalósító nemzeti közösségek számára szükséges és igazolt is a háborúk viselése, mivel a háborúkkal nem csupán nemzeti célokat, hanem az emberiség (az emberi történelem) célját is előremozdítják. Az elmélet azonban az I. világháború elejére részben átalakult, elvesztette „humanisztikus" tartalmát, és a háborús igazolás (és mozgósítás) kizárólag nemzetivé vált. Az elmélet ezen tartalmi redukálódásával jelentősen vesztett filozófiai jellegéből, és olyan más tudományokhoz is közel került, mint a földrajz és a biológia.

A bemutatott nyugat-európai és magyar elképzelések sok tekintetben nagyon hasonlóak egymáshoz, másokban azonban különböznek. Az egyén és az állam viszonyát illetően Hegel (illetve Bernhardi, Iljin) és Concha (illetve Apponyi és a *Hadi beszédek* idézett szerzői) úgy vélték, hogy minden egyénnek meghatározott egyénnek kell lennie, és csak úgy lesz az, ha részévé válik egy nála nagyobb szellemnek vagy erkölcsnek, a nemzetállamnak. Ebben az értelemben az egyént a nemzetállam hozza létre. A 19. századi politikai filozófiában ez az elképzelés a társadalmi szerződés elméletével állt szemben, amely szerint az államot az egyének hozzák létre a társadalmi szerződés keretében. Concha Hegellel szemben azonban tovább ment, és azt is elfogadta, hogy az egyéneknek is van szerepe az állam létrehozásában és fenntartásában, mivel az állam nem létezhet a szellem és az erkölcs nélkül, ennek hordozói azonban csakis az egyének lehetnek. Hegel ugyanis feltételezte az emberi egyének és népek mellett a világszellem létét, amely mindentől függetlenül létezik, és irányítja a történelmet. Ebben a kérdésben tehát van részleges eltérés Hegel és Concha között.[1319]

Hegel és Concha is úgy vélte, hogy mind az egyén, mind a nemzetállam élete konfliktusos. Hegel szerint azért, mert meg kell küzdeniük az elismerésért és az emberi szellem megvalósításáért, Concha szerint pedig azért, mert a természettől való elszakadás, illetve a közösségi és az emberi szellemet a világban megvalósító folyamat konfliktusos. Itt Concha osztja Hegel alapvető elképzeléseit.

Az organikus állami természet Hegel esetében talán kevésbé kidolgozott, azonban mindenképpen felfedezhető. Ezzel szemben Concha és Apponyi számára központi jelentőséggel bír.

Az állam organikus és konfliktusos természete következtében Hegel (illetve Bernhardi és Iljin) és Concha (illetve Apponyi és más hadi beszédet tartó szerző) egyaránt úgy vélte, hogy a háború a közösségi és az emberi erkölcs kifejezője és megvalósítója.

Végül, Hegel és Concha a háború igazoltságát tekintve – feltételezhetően – egy véleményen volt abban, hogy a háborút a győzelem és az emberi szellemet jobban megvalósító állami erkölcsi fölény igazolja, aminek következménye az erkölcs fennmaradása és terjesztése. A feltételezésre azért van szükség, mert Concha Hegellel

szemben csak azt állítja, hogy a nemzetek célja az emberi szellem megvalósítása, azt azonban nem, hogy ez szükségszerűen végbemenő folyamat, amelyben a világszellem rendezi a történelmet. Ezzel szemben Bernhardi és Iljin szerint a katonai győzelem nem szükséges a háború igazolásához, abban az erkölcsi fellendülésnek van jelentősége. A két álláspont közötti különbség abban rejlik, hogy mennyire tartják az állami erkölcsöt az emberi erkölcs kifejezőjének. Hegel és Concha annak tartja, ezért a katonai szempontból győztes és erkölcsi szempontból fölénnyel bíró háborúk hozzájárulnak az emberiség kulturális egységesüléséhez. Ezzel szemben Bernhardi és Iljin nem tartja az állami erkölcsöt az emberi erkölcs kifejeződésének.

A szociáldarwinizmus: a biológiára épülő háborús ideológiák

A természeten vagy az azzal foglalkozó tudományokon alapuló politikai és háborús ideológiák a naturalista ideológiák. E nézetek két nagy csoportba sorolhatók. Az egyik a földrajzi környezet tanulmányozásán nyugvó földrajzi ideológia, a geopolitika. A másik az élővilág tanulmányozását előtérbe helyező biológiai ideológia, a biologizmus.

A biologizmus egy formája már a 18. századtól megfigyelhető volt Európában. A felvilágosodás filozófusai a természet univerzális és szükségszerű törvényeinek jelentőségét hangsúlyozták a természet részét képező ember esetében is. A biologizmus jelentősége a felvilágosodás számára a korábbi évszázadok egyenlőtlenségre épülő társadalmi berendezkedésével szemben az emberi egyenlőség hangsúlyozása volt. Az ember esetében jelentőséggel bíró természeti törvények egy részét, az emberhez képest külső természet törvényeit, mechanikus törvényként azonosították, az ember belső lényegét pedig alapvetően biológiai tényezőkre épülő morális jellemzőkkel határozták meg.[1320]

A biologizmus számunkra jelentőséggel bíró másik formája a szociáldarwinizmus, amelynek magja a darwinista világnézet. E nézetben különös hangsúlyt kapnak az élőlények világára jellemző fogalmak, a „létért való küzdelem” és a „természetes kiválasztódás”. Az élőlények világa már Charles Darwinnál (1809–1882) is magába foglalta az embert és az emberi társadalmakat. A darwini világnézetből kinövő szociáldarwinizmus tovább erősítette, és az ideológia síkján is megfogalmazta a darwini elméletnek a társadalmakra való alkalmazását.

A szociáldarwinizmus csúcsidőszaka a 19. század második fele, illetve a két világháború közötti időszak volt. Amíg a 19. század második felében az elméletet inkább az európai és az észak-amerikai birodalmak gazdasági terjeszkedésének alátámasztására és harcuk magyarázatához használták, addig a két világháború között az elméletnek főként fajbiológiai, fajegészségtani (eugenikus) és fajvédő felhangjai voltak.[1321] Az első virágzásnak Darwin és Herbert Spencer (1820–1903) művei adtak lendületet, a második korszaknak pedig a genetika tudományának fejlődése,[1322] illetve

Joseph Arthur de Gobineau (1816–1882) és Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) művei.[1323] A továbbiakban a szociáldarwinizmusnak csak a hagyományosabb, külpolitikai ideológiaként számba vehető változatával foglalkozom, és az inkább belpolitikai ideológiaként használt fajbiológiai, fajegészségtani és fajvédő elképzeléseket figyelmen kívül hagyom.[1324]

A szociáldarwinizmus Nyugat-Európában: Darwin, Spencer, Gumplowicz és Fuller

Darwin fő célkitűzése *A fajok eredete* (1859) című könyvének a megírásával a szerves világ változásának magyarázata volt.[1325] Ilyen magyarázatra sokáig nem volt szükség, mert az ókortól kezdve azt feltételezték, hogy a fajok állandóak, mivel olyan hierarchikus láncban helyezkednek el, amelynek tetején az Istenhez legközelebb az emberi faj áll, a legalsó fokán pedig (az elmélet egy változata szerint) az éter. A kettő között számos faj foglal helyet, mint például a majmok, a vízimadarak, a kagylók, a polipok, az érzékeny növények stb. Ez a „létezés nagy láncolata”, amelyben nincsen és nem is lehet szakadás. A fajok így nem keletkezhetnek, és nem pusztulhatnak, azaz az organikus világban nincs változás.[1326]

Charles Darwin és a darwini világkép

Darwin más véleményen volt az organikus világ változását illetően, és körvonalazta a később darwini világnézetnek nevezett elmélet kereteit. Darwin szerint az egész szerves világot, ideértve az embereket is, az élőlények biológiai törvényei irányítják. Az alapvető törvény, hogy az élőlényeknek meg kell küzdeniük egymással a túlélésért, mert az élőlények nagyobb arányban szaporodnak, mint ahogyan a túlélésükhöz szükséges erőforrások növekednek. A küzdelemben az élőlények bizonyos fizikai és mentális tulajdonságai előnyt jelentenek számukra, amelyeket utódaikra is képesek átörökíteni. A természet az előnyt jelentő tulajdonságok segítségével szelektál az utódok között, mivel az az utód éli túl a küzdelmet, amelyik rendelkezik az előnyt biztosító tulajdonsággal, a többi nem. A természetes szelekció hosszú távú hatásaként így új fajok jelennek meg, és régiek halnak ki.[1327] Darwin szerint a fajok változásának ez a leglényegesebb, de nem egyedüli oka.[1328]

Az egyik olyan mentális tulajdonság, amelynek jelentősége van az emberi túlélésben, az erkölcsi érzék (lelkiismeret). Darwin szerint „bármely kifejezett társas ösztönnel – ideértve a szülői és gyermeki szeretetet is – felruházott állat elkerülhetetlenül erkölcsi érzékre, azaz lelkiismeretre tenne szert, ha értelmi képességei elérnék vagy legalább megközelítenék az emberéit”.[1329] Az erkölcsi érzék alapvető összetevője a bizonyos állatoknál is megtalálható társas ösztön, amely által az élőlény jól érzi magát a társai között. Az értelmi fejlődéssel az élőlény boldogtalanságot érez, ha a társas ösztön kielégítetlen marad (mert például inkább a félelem és a létfenntartás ösztöne határozza meg a viselkedését),[1330] a beszédképesség fejlődésével pedig a közjót tartja a cselekvés

legfontosabb indokának. A társas ösztön tartalma az együttérzés, amely képes a bátorság és a hűség erényét kölcsönözni az élőlénynek.[1331]

Bár Darwin főként az (emberi) egyének tulajdonságairól írt,[1332] mellékesen kitért a társas ösztönnek és az erkölcsi érzéknek az emberi közösségek egymással szembeni küzdelmében való jelentőségére is: „Ha az ősembernek két törzse ugyanazon a vidéken versenyre kelt egymással (egyébként hasonló körülmények mellett) és az egyik törzsnek sok bátor, együttérző és hűséges tagja volt, akik mindig készek voltak arra, hogy egymást a veszélytől óvják, segítsék és megvédjék, akkor ez a törzs ért el sikereket és győzte le a másikat."[1333] A darwinista világképnek ez a szociáldarwinista változata.

A szociáldarwinizmus a társadalmak között és a társadalmi csoportok között: Herbert Spencer és Ludwig Gumplowicz

A szociáldarwinizmust, azaz a társadalmakra értelmezett darwini világképet nem Darwin, hanem Spencer tette a 19. századi gondolkodás központi elemévé. Spencer szerint „[a] létért való küzdelem az evolúció nélkülözhetetlen eszköze volt, mivel az az egész élővilágban kifejti működését. Nem csak azt látjuk, hogy a hasonló típusba tartozó egyének versenyében a legrátermettebb a túléléssel egy magasabb típusú életet ért el, hanem a törzsek közötti szüntelen háborúskodást is, főként a terjeszkedésért és a magasabb szervezettségi fok eléréséért."[1334]

Spencer és Darwin elképzelésében nem az „emberi törzsek", azaz társadalmak közötti harc hangsúlyozásának a mértéke az egyetlen különbség. Spencer nem csupán a létért való küzdelemről beszél, hanem a „legrátermettebb túléléséről", és a túléléssel a társadalmi fejlődés egyik okáról (a másik ok az önérdek és a személyes boldogulás vágya). Ezek a fogalmi elemek, különösen az utóbbi, Darwinnál nem találhatók meg. Darwin a környezethez való sikeresebb adaptációról beszélt, és nem rátermettségről, amely vagy megvalósít fejlődést, vagy nem.[1335] Spencer elméletében a túlélés és az életrevalóság nem kizárólag a természettel való összhangtól függ, hanem a társadalmi szokások és a társadalomban élő emberek jellemzőitől is.[1336]

Spencer kétféle – militáns és ipari – társadalomtípust különböztet meg, és mindkettő esetében fontosnak tartja a létért való küzdelmet. A militáns társadalomtípust, a saját korszakából – a 19. század második felének boldog békeidejéből – kiindulva, inkább a múltra jellemzőként határozza meg, az ipari típust pedig inkább a jelenre vonatkozóként. Ugyanakkor jelzi, hogy ezek univerzális társadalmi formák, amelyek a történelemben többször előfordultak, általában valamilyen kevert változatban, annak függvényében, hogy a politikai környezet békésebb vagy konfliktusosabb volt.[1337] A társadalomtípusok váltakozásának és keveredésének a társadalmak két nagyobb feladata az alapja, hogy megvédjék magukat a külső ellenséggel szemben, illetve hogy fenntartsák a társadalom belső működését.

Spencer úgy véli, hogy a létért való küzdelem a 19. század végén előreviszi a társadalmi fejlődést, és így az ipari társadalmakat magasabb fejlettségű társadalmaknak véli, mint a militáns társadalmakat. Ugyanakkor azt is feltételezi, hogy a fejlődést általában véve hanyatlás követi.[1338] Ez azért lényeges, mert míg a korábban mondottak értelmében a 19. század végi szociáldarwinizmust inkább az ipari társadalmak közötti küzdelem hangoztatása jellemzi, addig a későbbi korszakot, a - 20. század első felét inkább a militáns társadalmak közötti küzdelem. A militáns társadalmak küzdelmének szociáldarwinista ideológiája a 20. század első felében így összefér Spencer elméletével.

A militáns társadalomtípus jellemzője, hogy abban a társadalmat háborúra készülő egységes testületként szervezik meg, amely egyesíti az egyéneket a közös célért. „Két olyan törzs, vagy két nagyobb társadalom közül, melyek egyike valamennyi cselekvőképes tagjának megmozdulásait egyesíti, míg a másik nem, rendszerint az előbbi lesz a győztes. Feltétlenül fennmaradnak azok a közösségek, melyeknél általános az együttműködés a militáns tevékenységben."[1339] A társadalom tagjainak egyesítésével és alkalmazkodásával növekszik a társadalom önfenntartó ereje. Az egyesítésbe beletartoznak a harcolni tudók és a harcolni nem tudók is, mivel utóbbiak támogatják a harcolni tudók tevékenységét. Az egyesítéssel és az alkalmazkodással együtt jár az állampolgárok önszántából történő cselekvéskorlátozása. Az állampolgár így alárendelődik a testületnek, hiszen élete nem a sajátja, hanem a társadalma rendelkezésére áll. Az alárendelés legszélsőségesebb változata a zsarnokság, amely leginkább központosítja a társadalmat. A központosítás miatt a militáns társadalom katonai jellegű szabályozó struktúrát kíván. Ebben a társadalom hierarchikus rend szerint épül fel, amelyben nem csupán tiltásokkal irányítják az állampolgárokat, hanem pozitív előírásokkal is, elnyomva így az önálló kezdeményezést. A teljes alárendeléssel és centralizációval a militáns társadalom a gazdasági önfenntartás kialakítására törekszik.[1340]

A militáns társadalmi struktúra állampolgáraitól speciális személyiséget vár el. Az egyéneknek erősnek, bátornak és engesztelhetetlennek kell lenniük, amiért cserébe közösségi megbecsülés jár nekik. Az ellenséggel való erőszakoskodásért és tulajdonának fosztogatásáért szintén közösségi elismerés jár. Gyakori a közösségért való önkéntes felelősségvállalásban a hűség erénye, ezzel összefügésben az egyéni hazafiság érzése és a közös felelősségvállalást lehetővé tevő engedelmesség, illetve a közösségben való hit és a közösséget vezetők tekintélyének elismerése.[1341]

Összességében, Spencer szerint a militáns társadalmak számára a minél nagyobb szervezettség és centralizáció elérése a cél, amelynek egyik eszköze a politikai centralizáció, a másik pedig az állampolgárok személyiségének alakítása a bátorság, a becsület és a hűség erényének propagálásával. A bátor, megbecsült és hűséges állampolgárok centralizált társadalma rátermettebb, mint az alternatív jellemzőkkel bíró

társadalmak, és fennmarad a velük való küzdelemben, ezzel bizonyítva saját társadalmának fejlettebb voltát.

Az ipari társadalomtípus mindenben ellentéte a militánsnak. Az ipari társadalomtípus a béke időszakára jellemző, amikor nem a külső ellenség ellen kell védekezni, hanem a társadalom tagjainak a fennmaradását és prosperálását kell biztosítani. A békében így nincs szükség a társadalom testületi megszervezésére, hanem az egyének saját fenntartásukra, jólétükre és sokasodásukra törekedhetnek. Ennek eléréséhez nem kívánnak testületi kereteket, hanem azt a saját munkájukkal és munkájuk eredményének elcserélésével akarják elérni. Az ipari társadalom ezért nem veti alá tagjait, hanem éppen hogy egyenlően (igazságosan) védi individualitásukat, azaz életüket, szabadságukat és tulajdonukat. Így

> „annak a társadalomnak, amelyikben […] valamennyi érdeket igazságosan figyelembe vesznek, inkább kell virágoznia mint annak, amelyikre mindez nem áll; és következésképpen a versenyben álló ipari társadalmak közül azokat, melyek nem tartják meg tökéletesen a személyi jogokat, szükségképpen fokozatosan helyettesíteni fogják azok, melyekben e jogokat tökéletesen megtartják. A legalkalmasabb túlélése révén olyan társadalomnak kell előállnia, melyben az állam a szentnek és sérthetetlennek tekintett egyéni igényeket nem korlátozza jobban, mint amennyire ez az egyének fenntartási költségeinek, vagy inkább az egyének közötti bírói eljárások költségeinek megfizetéséhez nélkülözhetetlen."[1342]

Az ipari társadalomban így nincs szükség centralizációra (zsarnokságra) és a társadalom gazdasági önállóságára, hanem inkább valamilyen képviseleti intézményre és meghatározó gazdasági külkapcsolatokra.

Az ipari társadalommal is együtt járnak speciális jellemvonások. Ezek: az egyéni szabadság erős érzése és az eltökéltség az egyéni szabadság megőrzésére, az egyéni kezdeményezés és a tulajdonjogok tiszteletben tartása. Ezek a bátorság (agresszivitás), az azért járó megbecsülés, a hűség és a hazafiság érzésének csökkenésével járnak együtt, és a társadalomba vetett hit hanyatlásához vezetnek, adott esetben minden kormányzatban való hit hanyatlásához is.[1343]

Spencernek az ipari társadalmakra vonatkozó elképzelését Ludwig Gumplowicz (1838–1909) terjesztette ki a *The Outlines of Sociology* (A szociológia vázlata) (1899) című munkájában. Gumplowicz szerint ugyanis a biológia törvényei nem csupán a különböző társadalmak közötti viszonyra vannak kihatással, hanem egy társadalom csoportjai közötti viszonyaira is. „Az államot alkotó társadalmi csoportok közötti küzdelem ugyanannyira könyörtelen, mint a hordák és az államok közötti küzdelem. Az egyetlen motiváció az önérdek."[1344] Az önérdek követésében mind a társadalmak, mind a társadalmi csoportok mindent megtesznek, egyetlen mércéjük a siker. A csoport önérdekének célja, hogy éljen a rendelkezésére álló hatalmával, és törekedjen annak jogként való elismertetésére. A jog megszerzése azonban nem vet véget a küzdelemnek, hanem csak a küzdelem újabb szakaszát nyitja meg. A társadalmi csoportok közötti küzdelem „fajháború", mivel minden csoport természetes célja, hogy kizárólagossá válva fajjá váljon.

A társadalmak és társadalmi csoportok harcában az a közös, hogy mindkét esetben „kollektív egészek” küzdenek egymással, amibe az egyéneknek nincs beleszólásuk. Gumplowicz szerint így a kollektív egészek és az emberi egyének viselkedésére más szabályok vonatkoznak. A kollektív egészek könyörtelenül, csak a „vak természeti erők” által kontrollálva törnek önérdekük kielégítésére, illetve hatalmuk megmutatására és joggá alakítására. Ezzel szemben az egyéni cselekvésre a morális szabályok érvényesek.[1345]

John F. C. Fuller szociáldarwinista elmélete

John F. C. Fuller (1878–1966) brit hadtudós a *The Reformation of War* (1923) című könyvében foglalkozott a háború szociáldarwinista ideológiájával.[1346] Fuller szerint a fajok (nemzetek) közötti háborúk az emberi haladás kiküszöbölhetetlen tényezői. A faj (nemzet) elsőrendű kötelessége a túlélés és az önmegőrzés úgy, hogy azzal hasznot is hajtson generációról generációra saját magának, és az emberiségnek is. A fajok (nemzetek) közötti háborúk az erősebbek és a gyengébbek közötti háborúk.[1347]

Fuller szerint, amikor a túlélés és az önmegőrzés a háború oka, akkor a háború igazságos. A helyzet ugyanis ahhoz hasonló, mint amikor egy férfi elrabolja egy másik feleségét. A feleségrablás ugyan igazságtalan abban a társadalomban, ahol a férfiak és a nők száma közel egyenlő, mivel annak célja az egyéni haszonérdek. Amennyiben azonban a nők száma radikálisan kevesebb, mint a férfiaké (például a fele), akkor más a helyzet. Ebben az esetben az lesz igazságtalan, hogy egy férfinek két felesége van, vagy hogy kizárólagosan őhozzá tartozik egy feleség. Ebben a helyzetben a feleségrablás erény lesz, és igazságos tett, amelyet az erősebb (fizikailag vagy okosabb) hajt végre, a gyengébb pedig elszenvedi. Ez igazságos a faj (nemzet) szempontjából, mivel így a faj (nemzet) prosperálni fog. Ehhez hasonlóan, amennyiben a háború célja az egyéni haszon, az általában igazságtalan, amikor viszont a cél a faj (nemzet) haszna, akkor erényes és igazságos.[1348]

Fuller egy háborús célt emel ki, amely szolgálja a nemzet hasznát, a saját megkövesedett értékrend megdöntését a háborúban kifejezésre jutó faji (nemzeti) karakter által. Fuller szavaival: „A háború gyakran elősegíti a faj fejlődésének erkölcsét azáltal, hogy felszabadítja azt az értelmetlen közhelyektől, politikai lózungoktól és az elmúlt korok fojtogató szokásaitól. A háború úgy söpri félre ezeket, mint ahogy a vihar tisztítja meg a szennyes utcákat egy koszos városban. Az eredmény azonban, hogy a faj új energiát nyer karakterének a kinyilvánítás által.”[1349] Amennyiben a faj (nemzet) erkölcsi megújulásának és felszabadításának az igényét nem lehet külföldi háborúval kielégíteni (bár az igény a nemzetek között járványszerűen képes terjedni), akkor az belső forradalomban nyerhet kielégítést.

A felszabadítás és a megújulás a háború erkölcsi célja, amelynek éppúgy jelentősége van, mint a katonai célnak (az ellenség legyőzése) és a gazdasági célnak

(nemzetgazdasági prosperálás). Az erkölcsi cél a felszabadításon és a megújuláson túl magába foglalja a nemzeti karakter mások általi megbecsülésének emelését, különösen az ellenséges és a semleges nemzetek általi megbecsülést tekintve. Ezért sok esetben fontosabb az erkölcsi cél elérése, mint a katonai cél megvalósítása.

Végül, Fuller úgy véli, hogy a faji (nemzeti) erkölcsi megújulás nemcsak a nemzetnek jelent hasznot, hanem azáltal, hogy egy nemzet nemzedékről nemzedékre erkölcsileg meghaladja önmagát, az emberiségnek is.

A szociáldarwinizmus Magyarországon: Méhely, Hézser és Beksics

Szociáldarwinizmus a társadalmak viszonyában: Méhely Lajos és Hézser László

Magyarországon Méhely Lajos (1862–1953) és Hézser László képviselte a társadalmak egymás közötti viszonyában meghatározó szociáldarwinista elméletet, előbbi az I. világháború alatt, utóbbi a 40-es években. Mindketten hasonló – *A háború biológiája* (1915, 1940) – című tanulmányban írtak a témáról.[1350]

Méhely az I. világháború borzalmait érzékelve fejtette ki elképzelését. Szerinte az „élettudomány megtanít bennünket arra, hogy a most folyó világháború is a természet örök törvényeinek jegyében áll s épp oly elkerülhetetlen és szükségszerű valami, mint ahogy a felhajított kő visszahull a földre, vagy a túlterhelt aczélrúd kettétörik".[1351] A háború a természet törvényei közül az élővilág alapvető törvényének, a „létért való küzdelem" törvényének egy példája. E törvény értelmében minden élőlény rá van utalva természetes szükségletei kielégítésére, ami miatt örökös verseny és küzdelem van az élőlények között. Ebben a küzdelemben a rátermettebbé és a környezet viszonyaihoz jobban alkalmazkodni tudóé a győzelem, azaz a fennmaradás lehetősége. A létért való küzdelmet a szükségletek kielégítéséért folyó harc mellett a túlszaporulat és túlnépesedés is ösztönzi. Ez a két természetes tényező minden békét meghiúsít. Ez a törvény az állatfajok mellett az emberfajokra, emberfajtákra és a nemzetekre is érvényes.

A háború ezért nem emberi találmány, hanem *„a szerves életnek törvényszerű jelensége".*[1352] Ha ugyanis két nép alapvető érdekei összeütköznek, akkor előbb vagy utóbb a fegyverek és a háború kap szerepet az érdekkonfliktus rendezésében. A háború útján a természet kiszelektálja a nem rátermett és nem kellőképpen alkalmazkodott népet, és ezáltal eldönti, hogy melyik nép érett meg a pusztulásra, és melyik a túlélésre. Méhely szerint az a nép érett meg a túlélésre, amelyik erkölcsös, és gyermekeit gondosan, családi körülmények között neveli.[1353]

A háború ugyan számos emberéletet követel, és így az egyén szemszögéből borzalmas, azonban azt nem az egyén, hanem a faj (nép, nemzet) szemszögéből kell megítélni. Amennyiben a faj megérdemli a háborúban a sikert és a túlélést, akkor a háború nem lehet borzalmas, és legalábbis reményt keltő. A háború ugyanis olyan „tisztítótűz", „mely megacélozza a lelket, kifejleszti az önbizalmat, felfokozza a testvériség érzetét

s nagyra növeli a kölcsönös segítség ösztönét", azaz az erkölcsösséget. A sikeresen megvívott háború így nem csupán a túlélést hozza el, hanem az erkölcsi fellendülést is.[1354]

A civilizáltabb népek ugyan igyekeztek és igyekeznek eltávolodni a természettől, és kivonni magukat a természet ezen törvénye alól, azonban ezzel csak meggyengítik magukat, a természeti törvényt figyelemben tartó népek pedig föléjük kerekednek. Méhely szerint a széleskörűen elterjedő művelődéssel és a jóléttel járó kényelemszeretet, illetve a vallástalanság és a szocializmus eszméjének terjedése népességcsökkenéshez vezet, ami a természet törvénye szerint nem szolgálja a faj érdekét. A faj érdeke ugyanis az „erős szaporulat", amely által a faj erősebbé válik, és nagyobb eséllyel képes fennmaradni a létért való küzdelemben.[1355]

Méhely szerint az I. világháború kitörése is Németország és Oroszország túlnépesedésével magyarázható. Ugyanis Németország népességfeleslege, civilizációs eredményei és gyarmatosítási kezdeményezései veszélyeztették a gazdaságát a gyarmatbirodalmára alapozó Angliát. Oroszország ezzel szemben népességfeleslegét – nyílt tengeri kikötő híján – nem tudta tengeren túli gyarmatokon elhelyezni, ezért a szárazföldön, Magyarországon és Németországon keresztül terjeszkedve igyekezett nyílt tengeri kikötőt szerezni.[1356] Ebben a helyzetben Magyarország érdeke, hogy Németországot segítse, mert magára maradva terjeszkedni vágyó szomszédai prédájává válna.[1357]

Méhely szerint a fajok keveredése első pillanatra megoldás lenne a háború problémájára, hiszen azzal közös érdekek alakulnának ki. A fajok keveredését előidézhetné például egy nemzetközi békerendszer. Méhely úgy véli azonban, hogy az eltérő emberi fajok nem képesek egymással tartósan keveredni, hanem csak „korcsfajok" jönnének létre. Így például az európai fajok (nemzetek) képesek lehetnek egymással keveredve közös érdeket és békét kialakítani, azonban a mongol, néger, maláji stb. faj nem. A lakóhely természetes viszonyai ugyanis nagymértékben befolyásolják a fajok természetét. Az szintén nem lehet megoldás, hogy a fajbeli különbségeket neveléssel és az emberi civilizációval hozzák közelebb egymáshoz, mivel Méhely szerint ezeknek a befogadásához szükséges lelki képességek szintén fajspecifikusak.[1358] A fajok keveredését megakadályozó természeti törvény a földrajzi szétkülönülés törvénye.[1359]

Ennek a törvénynek a másik oldala, hogy az egy földrajzi környezetben élő, de különböző fajokhoz tartozó népek között a földrajzi környezet hatására hasonlóság alakul ki. Ez a helyzet a Kárpát-medencében is. A földrajzi hasonulás azonban nem egyik napról a másikra zajlik le, hanem évezredeket vesz igénybe.[1360]

Hézser László szerint a háború „a népek létért való küzdelmének döntő fázisa".[1361] A harc az élet minden területén – a természetben és az emberiség (azon belül pedig a népek) életében is – megfigyelhető. A háború ezért természeti jelenség.

Az élet örökös harc magáért az életért, azaz önvédelem és harc az élethez szükséges javakért. Ennek oka az élőlények korlátlan szaporodási képességében és az életfenntartáshoz szükséges javak korlátolt mennyiségében keresendő. Nagyobb a kereslet, mint a kínálat, ami kényszerhelyzetet idéz elő. Ez a kényszerhelyzet a létért való küzdelem, amelyet részben a természettel, részben pedig a vetélytársakkal kell megvívni. Csak a küzdelemben dőlhet el, hogy „melyik faj és a faj melyik egyedei jogosultak az életre, illetve az életfenntartó energiaforrások birtoklására".[1362] A küzdelemben az győz, aki életrevalóbb, erősebb, kitartóbb, és nagyobb vitalitással rendelkezik. A létért való küzdelem eredménye a természetes szelekció, amely által a küzdelem győztesei átörökítik utódaikra a győzelmet eredményező tulajdonságaikat. Hézser szavaival: „A kiválasztás tulajdonképpen a természet megfellebbezhetetlen ítélőszéke, amely halálbüntetéssel sújtja […] a létért való küzdelemre alkalmatlanokat, ugyanakkor a faji halhatatlansággal ruházza fel az átöröklési típusokban is kiváló fajtákat."[1363] A természetes szelekció folyamata így nem az egyén számára tesz igazságot, hanem a faj számára.

A természetes kiválasztás élettörvénye az alacsonyabb és magasabb rendű lényekre is vonatkozik, így az emberre is. Az ember maga is a természetes szelekció törvényének köszönhetően fejlődött ki az állatvilágból mint tökéletesebb életforma. A természetes szelekció hatékony tényezője az emberi faj tökéletesedésének is. Ennek a tökéletesedésnek a hordozója az emberi civilizáció.

Az emberi civilizációval az ember igyekszik hozzáigazítani a természeti környezetet az emberi létfeltételekhez, ezért az részben „puffer" az ember és a természet rideg erői között. Korábban az ember csak fogyasztója és felhasználója volt a természeti javaknak, a civilizációval azonban termelővé is vált. Az embernek így már nem kell alkalmazkodnia a természethez, hanem maga kényszerítheti azt alkalmazkodásra a saját szükségleteihez. Másrészt azonban a civilizáció a létért való küzdelem új útjait is magába foglalja, amiben a nyers erőt felváltja a szellem (gondolkodás) ereje. A szellem ugyanis a tudomány segítségével képes az anyagban rejlő pusztító és építő lehetőségeket felszabadítani, és azokat a létért való küzdelemben alkalmazni. A civilizáció így egyáltalán nem csökkentette a népek létért való küzdelmét és a háborús összetűzések lehetőségét.[1364]

A civilizáció egyik háborút támogató hatása a civilizáció (termelési javak) és a népszaporodás közötti egyenes arányosság, és ennek következménye, hogy az európai államok nem képesek minden szükségletüket a saját földjükből kielégíteni. Mivel Hézser szerint kereskedelemmel sem lehet a javakat beszerezni, mert a kereskedelmet más államok tartják ellenőrzésük alatt, ezért a más országok által birtokolt nyersanyagforrások erőszakos megszerzése kényszerítő szükségesség.[1365]

Az erre alapozott háború igazságos. A természeti nyersanyagok ugyanis nem egyenlően vannak „szétosztva" az országok között. Így amiként az államnak jogában áll a szociális

igazságosság jegyében újraosztani a társadalmon belül szétosztott javakat és kiegyenlíteni a gazdag-szegény aránytalanságot, úgy az államnak az is jogában áll, hogy újraossza a gazdag és szegény társadalmak között szétosztott javakat, itt is kiegyenlítve az aránytalanságot.[1366]

Szociáldarwinizmus a társadalomrészek viszonyában: Beksics Gusztáv

Beksics Gusztáv (1846–1906) *A román kérdés és a fajok harcza Európában és Magyarországon* (1895) című könyvében fejtette ki nézetét a szociáldarwinizmusról, illetve annak egyik speciális alkalmazási területéről.[1367] Beksics szerint ugyanis a „román kérdés", azaz a románok egységes államra való törekvése, ideértve Erdély, Bukovina és Besszarábia egyesítését Romániával, a fajok harcának egyik példája.[1368] E küzdelem következménye és tétje a fajok összeolvadása, beolvasztása, asszimilációja, és ezzel új nemzetek keletkezése.[1369] A fajok harca örök természeti törvény.[1370]

A dualizmus és a két világháború közötti magyar gondolkodók nagy része a nemzetet nem azonosította a fajjal, hanem a fajok történeti keveredése következményének tartotta. Ez az álláspont érthető tetten a dualizmusban a historizmusra épülő ideológiákban[1371] vagy a két világháború közötti időszakban Joó Tibor és Szekfű Gyula írásaiban.[1372] A dualizmusban főként – a Szent Korona szimbolizálta, Szent István-i – Magyarország többetnikumú, de egy politikai nemzettel rendelkező egységét hangsúlyozták, a két világháború között pedig különbséget tettek faj, nép és nemzet között. Joó szerint a faj biológiai kategória, a nép a történelemben kialakult kultúrával rendelkező, beleszületés alapján fennálló egységes közösség, a nemzet pedig a tudatosan vállalt kulturális egység.[1373]

A dualizmusban hasonlóan vélekedett Beksics is. Úgy vélte, hogy tiszta fajokból soha nem lett nagy nemzet, mert azok vagy elvesztek, vagy meghódították őket. Beksics számára a korban nem is léteznek már tiszta fajok. A gyenge fajok felszívódtak, az erősek fennmaradtak.[1374] A nagy nyugati nemzetek, mint a római, a francia, a brit, mind fajkeveredéssel, azaz a fajok harcával jöttek létre. A nyugati nemzetek létrejötte azonban, részben az örök természeti törvény okán, részben pedig a fajok közötti szembenállás folyamatossága miatt, nem jelenti a fajok harcának megszűnését. A franciák és a németek, illetve a németek és a szlávok továbbra is szemben állnak egymással.[1375] Végül, a fajok harca Kelet-Európában most (a 19. század végén) tombol igazán, mivel ezen a területen a fajok evolúciója és a nemzetek alakulása több száz évet késett. A pánszláv, a dákoromán, a délszláv, a cseh, a lengyel, a szlovén és a magyar törekvések tartoznak ide. A Szent István-i birodalomban az oláh, a tót és a szerb nem olvadt bele a magyarságba, ám a magyarság Szlavóniában beolvadt a horvátságba, Erdélyben pedig tért vesztett a románok javára. Az erdélyi fajok közötti harc a magyarok és a románok között a 19. század végén újult erővel folytatódik.[1376]

A fajok közötti harcnak, azaz a gyengébb fajok beolvasztásának és asszimilációjának van erőszakos és a kultúrára támaszkodó formája. Beksics az utóbbi mellett áll ki. Úgy véli, hogy erőszakkal nem lehet a népek nemzetiségét átalakítani, vagy azt elvenni tőlük. A fajok erőszakos harcában a gyengébb fajt kiirtják vagy áttelepítik, de nem asszimilálják. Az asszimiláció a kulturális küzdelem eredménye. Beksics szerint:

> „Talán már nem is távol jövőben a fajoknak csak kulturai küzdelme marad meg […] E kulturai küzdelemben is el fognak bukni a gyenge fajok, de nem a fegyver és erőszak hatalmánál fogva, hanem az átalakító erők hatása alatt, a melyek égitestünkön nem engednek soha pihenést és nyugalmat sem a fizikai, sem az erkölcsi világban, hanem mindig a tökéletesedésre és egységre törekszenek."[1377]

A románkérdésben a kulturális harc eszköze a vallás, a nemzeti eszme (nemzeti öntudat) és a nyugati-magyar kultúra. A vallás mint a római kereszténység felvétele fontos szerepet töltött be Magyarország esetében is Szent István alatt, ám a románok esetében is. Beksics szerint ugyanis a római katolikus hatásra alakult ki az ókori római hagyományokat a modern Romániával összekapcsoló elmélet.[1378] A nemzeti öntudat talán még a vallásnál is fontosabb volt korábban, azonban a századfordulóhoz közeledve a nacionalizmus hanyatlását lehet megfigyelni. A nacionalizmus a kereszténységet felváltva a közösséghez való tartozás vallásmentes érzését adja az embereknek. A 19. század végén azonban a szocializmus eszméje hasonló, ám békésebb és kevésbé agresszív érzést kínál. Így Beksics szerint a nemzeti öntudatnak a vallás segítségére van szüksége (mint például a pánszlávizmus esetén, ahol a görög kereszténység egyesítő eszméjére támaszkodnak).[1379]

Végül, a nyugati-magyar kultúra kiemelten fontos és a jövőben is fontos szerepet fog játszani Magyarország esetében. Részben azért, mert „[a] magyar nemzet büszkén mondhatja el, hogy keleti határain vannak fölállítva a nyugoti czivilizáczió legvégső fényes határkövei" (ha az erdélyi szászokat nem tekintjük).[1380] Ez biztosítja a magyar civilizációs fölényt a keleti határoknál és az országon belüli nemzetiségek felé is (a horvátok nem tartoznak ide, Beksics őket nemzetként értelmezi). Részben pedig azért, mert amiként hat a nyugati civilizáció a magyarokra, úgy hat a nyugati-magyar kultúra a keleti határoknál és az országon belül. A magyar kultúra ugyanis „nemzetalkotó hivatást" és „kulturális vezérszerepet" foglal magába, ami által elősegíti a vonzáskörzetébe tartozó népek asszimilációját. Olyan kultúra ugyanis nem keletkezhet Erdélyben, amely képes lenne felvenni a versenyt a nyugati-magyar kultúrával.[1381]

A fajok harcában a kulturális erők mellett jelentősége van a vagyoni erőknek, a faji erőknek és a fajhoz tartozó nők karakterének is. A vagyoni erők szempontjából fontos, hogy a földbirtokok jelentős része az adott faj középosztályának a kezében összpontosuljon; a faji erők szempontjából pedig, hogy a fajnak nagy természetes szaporodása legyen. A női erők szempontjából a magyar nők nyugati erényességét szükséges kiemelni.[1382]

Összegzés

Nyugat-Európában a szociáldarwinista elképzeléseknek kétféle felhasználási területe volt: a kortárs (és a korábbi) nemzetközi élet magyarázata, illetve az állami döntések előírása és igazolása. A két terület nem áll nagyon messze – azonban mégis fontos lépés választja el őket – egymástól. A magyarázat ugyanis ma is elfogadott célja a tudományoknak, és Darwin, Spencer és Gumplowicz inkább ebben az irányban alkalmazta az elméletet. Ezzel szemben Fuller elmélete összekapcsolta a háború fogalmát az igazságosság fogalmával, így abból nemcsak a magyarázati, hanem az előíró és igazoló szándék is kiolvasható.

A tárgyalt magyar szociáldarwinista elméletek is kétfélék. Amíg Beksics Gumplowicz követőjeként inkább magyarázó elméletet alkotott, addig Méhely és Hézser elmélete kiterjed nemcsak a nemzetközi események magyarázatára, hanem azok előírására és igazolására is. Ennek a legfontosabb jele, hogy Méhely a szelekció fogalmával még azt kapcsolja össze, hogy egy nép mire „érett meg", ugyanezzel kapcsolatban Hézser azonban már „jogosultságról" és a „természet ítélőszékéről" ír. Ezzel Hézser szociáldarwinista elmélete, Fulleréhez hasonlóan, a természetes szelekciót az igazságosság egy formájaként határozza meg.

A szociáldarwinizmus, különösen annak a két világháború közötti változata legalább két tekintetben mutat érdekes jegyeket a háborús ideológiák tanulmányozása szempontjából. Az egyik, hogy a szociáldarwinizmus úgy értelmezi a háborút mint a természeti szelekció más eszközökkel való folytatását. A háború ehhez hasonló, úgynevezett „folytatásos" elméletei a kora újkortól kezdve népszerűek voltak. Így korábban képviselték azt az elképzelést, hogy a háború az igazságszolgáltatás folytatása vagy a (nemzetközi vagy bel-) politika folytatása más eszközökkel. Mindegyik esetében arról van szó, hogy a háború nem különbözik a természetes szelekciótól, az igazságszolgáltatástól vagy a politikától, hanem annak olyan formája, amely ezeknek az eseményeknek csak a békebeli változatától tér el. Békében is van természetes szelekció (a társadalmon belül), igazságszolgáltatás és politika, és háborúban is.

Az elmélet másik fontos jellemzője, hogy a tárgyalt három változatban (Fuller, de főként Méhely és Hézser esetében) a szociáldarwinizmus az igazságos háború elméletének egy formájává válik. Az igazságos háború elméletének egyik alapvető formája a szubsztantív elmélet, amikor olyan (főként) múltbeli események esetén lehet igazságos háborút indítani, amelyek igazságtalanságot valósítanak meg. Mivel az esemény igazságtalansága csak az eseménytől függ, így a háború igazságossága szintén csak ennek a függvénye. Az igazságos háború elméletének egy másik formája a procedurális elmélet, amelynek az értelmében egy-egy (múltbeli) esemény igazságossága nem az esemény természetétől függ, hanem az azt megítélő „személy" ítéletalkotó képességétől, így az esemény igazságos vagy igazságtalan jellege az ítéletalkotás procedúrája során jön létre. Természetesen nem mindenki alkalmas

az események megítélésére, hanem csak speciális személyek és „ítélőszékek”, így Isten, amiként azt a kora középkorban vélték, vagy a természet, amiként az a szociáldarwinizmusban megtalálható. Különlegessége a procedurális elméletnek, hogy egy háború igazságossága csak a háború után dől el, mivel a háború az, aminek segítségével Isten vagy a természet ítél. A győztes háború egyben igazságos háborút is jelent, a vesztes pedig egyben igazságtalan háborút.

A geopolitika: a földrajzra épülő háborús ideológiák

A földrajz tudománya a Föld felszínére vonatkozó ismeretek tudományos rendszerét foglalja magába. Az ismeretek egy része a természeti jelenségekre vonatkozik, másik része pedig az ember által létrehozott mesterséges jelenségekre. A 19. század második felében a földrajztudománynak két, az emberi jelenségekkel foglalkozó ága alakult ki, a politikai földrajz és a geopolitika.[1383] A politikai földrajz leíró tudomány, a föld felszínének politikai szempontból való leírását adja, és ma is része a földrajztudománynak. A geopolitika ezzel szemben a természet emberre gyakorolt hatásának hangsúlyozásával[1384] jobban épít a politikai, előíró tartalomra, és (kül)politikai előírásokat és magyarázatokat fogalmaz meg.[1385] A két tudományág részben hasonló előfeltevéseken nyugodott, azonban a geopolitika sokkal inkább megfelelt a 19. század nacionalista és imperialista törekvéseinek.[1386] Az említett diszciplínák ezért, bár a 19. század második felének kritériumai szerint egyaránt a földrajztudomány részének számítottak, mai szemmel nézve nem egyenlően feleltek meg a tudományosság leírásra vonatkozó mércéjének,[1387] illetve nem ugyanazon tudomány mércéjének feleltek meg.

A geopolitikával ugyanis más a helyzet, mint a korszak többi – mai szemmel nézve – féltudományos elméletével. A historizmus vagy a szociáldarwinizmus a korszakban elfogadott tudományos megközelítésnek számítottak, ugyanakkor a tudományfejlődés során a történelem és a biológia meghaladta ezeket az elméleteket, és ma nem is tekintik őket tudománynak.[1388] A geopolitika a historizmushoz és a szociáldarwinizmushoz hasonlóan szintén kiszakadt a földrajzból (és a természettudományokból), azonban ezt követően külön (társadalom)tudománnyá vált.[1389]

A geopolitika Nyugat-Európában: Mackinder, Ratzel és Haushofer

A geopolitikának Nyugat-Európában a 19–20. század fordulóján több – egymást nem kizáró – típusa alakult ki. A német geopolitikai iskola szárazföldi hatalom kiszolgálójaként főként a szárazföld felől szemlélte a Föld felszínét, Európával a fókuszban. Ezzel szemben az angolszász geopolitikai iskola tengeri hatalom támogatójaként inkább a tenger felől közelítette meg tárgyát, amelybe az Európán kívüli világ is belefért. Emellett néhány geopolitikus inkább hosszú távon, történeti

dimenzióban vizsgálta az állam földrajzi környezetét, mások azonban inkább a relatíve rövid távú stratégiai és biztonságpolitikai érdekeket tartották szem előtt.[1390]

A geopolitika az Egyesült Királyságban: Mackinder

Harold J. Mackinder (1861–1947) tágan, az egész világ tekintetében vizsgálta a geopolitikát a 19–20. század fordulóján. Fontos művei *A földrajz mint a történelem kulcsa* (1904) munkája, amelyben a gondolkodására jellemző alapfogalmakat vezette be, és a *Demokratikus ideálok és a valóság* (1919) című könyve, amelyben kiterjesztette alapfogalmait.[1391]

Mackinder szerint a világpolitikát két nagy folyamat jellemzi, az egész világra kiterjedő politika kereteit létrehozó folyamat, illetve a világpolitika hatalmi dinamizmusának folyamata. A világpolitika kereteit létrehozó folyamat során a 15–16. századtól zajló európai gyarmatosítást követően, a „posztkolombuszi korban" (1900 után) Európa mellett a volt gyarmatok egy része (Észak-Amerika, Dél-Amerika, Ausztrália, Afrika) is megjelent a világgazdaságban és a világpolitikában.[1392] Ezzel Európa és a világ többi része között új geopolitikai viszony jött létre. Ennek a viszonynak az a működtető elve, hogy Oroszország, illetve a Kelet-Európát birtokló hatalom olyan erőforrásokra tesz szert, hogy ha eléri az óceánpartot, akkor a felépített flottájával uralhatja az egész világot, a korábbi gyarmatokat is ideértve.[1393]

Mackinder szerint az európai államokat az Ázsia belső területeiről (a steppevidékről) hullámokban kivándorló nomád népek hozták létre. Az ugyanezekről a területekről kiinduló nomád támadások alapjaiban befolyásolták a kínai és a közel-keleti történelmet is (a 13. században). Mackinder Ázsiának ezt a részét „kulcsterület"-nek, illetve Kelet--Európával kiegészülve „magterület"-nek hívja. A magterület körül terül el a belső peremív, amely Kínát, Indiát, a Közel-Keletet és Nyugat-Európát foglalja magába. A magterület a belső peremívvel együtt alkotja a világszigetet. A belső peremív körül a külső peremív helyezkedik el, Amerikával, Nagy-Britanniával, Afrikával és Ausztráliával. Mackinder szerint: „Aki uralkodik Kelet-Európában, kormányozza a magterületet, aki uralkodik a magterületen, kormányozza a világszigetet, aki uralkodik a világszigeten, kormányozza a világot."[1394]

Ázsia ezen részének és Kelet-Európának az a különlegessége, hogy más kontinensektől eltérően, ahol főként az óceánparti sáv lakott, és a belső rész sivatagos (Európa kiterjed a Mediterrán-tenger déli partjára is), Ázsiában a belső rész nagy folyók vízgyűjtő területe, így nem sivatagos, hanem természetes erőforrásokban gazdag. Ennek a területnek (idevéve Kelet-Európát is) a birtoklása így alapvetően befolyásolja a világsziget és a világ hatalmi viszonyait.[1395]

Német geopolitika: Ratzel és Haushofer

A geopolitika két jelentős német képviselője Friedrich Ratzel (1844–1904) és Karl Haushofer (1869–1946). Ratzel *A Föld és az ember* (1882) és a *Politikai földrajz* (1897) című munkájában foglalkozott a Német Birodalom geopolitikai ideológiájával, Haushofer pedig *A páneszmék geopolitikája* (1931) és *A világpolitika ma* (1934) című munkájában tárgyalta a két világháború közötti német geopolitikai ideológiát.[1396]

Mindkettőjük előfeltételezései között szerepel az állam organicista elmélete, azaz az állami közösség élőlényként való felfogása,[1397] amellyel elhatárolódnak az államot egyének halmazának tekintő jogi és közgazdasági felfogásoktól. Az organikus állam-elmélet azonban általánosan használt elmélet volt a 19. század második és a 20. század első felében, így nem volt kizárólagos jellemzője a geopolitikának, hanem csak lazán kapcsolódott ahhoz. Az állam organicista elmélete elvont filozófiai fogalom, amely a geopolitika esetében tapasztalati – földrajzi – fogalommal párosult.[1398] Ez utóbbi fogalom, amely végeredményben a geopolitika magját adja, az emberi élet jelenségeit is magába foglaló földfelszín tapasztalati megismerésének eredménye. Ez Ratzel esetében főként a történelmi tapasztalat politikai konklúzióit jelenti (azaz amit a múlt eseményeiből tanulni lehet a kortárs politikai kérdések megválaszolása végett),[1399] Haushofer esetében pedig az állam politikai törekvését, hogy gazdaságilag és egyéb tekintetben is elegendő *(autark)* legyen önmaga számára.

a) Ratzel: az emberiség egyesülése és a természetes határok elmélete

Ratzel *A Föld és az ember* című munkájában úgy véli, hogy az „ember nyugtalan, lehetőleg terjeszkedésre törekszik mindenütt, a hol erős természeti akadályok nem korlátozzák".[1400] Az ember ebben a tulajdonságában (más élő szervezetekkel együtt) a földfelszín folyékony részeire hasonlít. Az emberiség mozgása a történelem előtti korszakban az emberiség elkülönüléséhez, szétvándorlásához vezetett. Ebben az időszakban a különböző földrajzi körülmények közé vándorló emberközösségek különböző népekké alakultak,[1401] ahonnan aztán továbbvándoroltak.[1402] A történelem korszakait éppen fordítva, az emberiség újraegyesítése jellemzi. Ekkor a népek mozgásuk során folyamatosan keverednek egymással, ami végeredményben egyneművé és egységessé alakítja az emberiséget.

A mozgás legfőbb geopolitikai oka, hogy „minden embernek, hogy megélhessen, bizonyos térre van szüksége".[1403] Ez a tér az élettér. Élettér szükséges a táplálékszükség miatt (például a népesség növekedésének következtében), ellenséges támadás miatt, illetve hódítás, rablás vagy egy boldogabb ország utáni vágyódás következtében. Ratzel számára ezek közül a legfontosabb a népesség növekedése okozta kivándorlás és gyarmatosítás. Az utóbb említett törekvések az állam műveltségi fokával arányosan növekednek. Ugyan a magasabb műveltségi fokon lévő állam népessége jobban kötődik a földjéhez, mert azt arányosan megművelte és feljavította, azonban a műveltségi fokkal együtt növekszik az állam népessége is, ami kivándorláshoz és gyarmatosításhoz vezet.[1404]

A mozgás a föld felszínén a földrajzi tényezőktől függ. Bizonyos földrajzi helyek kedvezők az élet szervezésére, mások nem, megint mások pedig kizárják az életet (például a tenger és a magas hegységek). Az élet szervezésére alkalmas területek egy típusa a veszteglési területeké, amelyek erős természeti határokkal kerített területek, ahol a népek biztonságban vannak, és nyugalmassá válnak. A területek egy másik típusa a vándorlási területeké, ahol folyamatos a ki- és bevándorlás.[1405]

Politikai földrajz című munkájában Ratzel az államot mint a történelem során politikailag megszervezett népesség és a népesség által közösen birtokolt földterület organikus egészét határozza meg. Az állam így élőlény, amely több, mint a részei összessége. Az államnak a földdel való lényegi kapcsolata abban áll, hogy nem csupán a népesség van politikailag megszervezve, hanem a föld is. Ennek következtében az állam, a nép, illetve a föld tulajdonságai azonosak. Ezek a tulajdonságok: a nagyság, a fekvés, a határok, a föld fajtája és formája, a föld viszonya a többi államhoz, vitális és nem vitális részei. Az azonosságot az állam (politika) és a nép oldalán mint szellemiséget és öntudatot lehet értelmezni.[1406] Ez az azonosság két irányba hat. Amiként a speciális állami földterület sajátos öntudatot eredményez, a népesség és a föld megszervezése a műveltség és a szellemiség eredménye.

A népnek és a politikának a földdel való azonosságát a földdel való szellemi közösségként lehet leírni, amely a közös munkában (ezen belül a múltbeli és a jelen nemzedékek munkájában, illetve gazdasági eredményeiben) és a közös védelem szükségletében rejlik. Amennyiben ezek adottak, akkor az állam önálló életet élhet, mozoghat és növekedhet.[1407]

Az állam így lényegi kapcsolatban áll a földdel, azonban határai változhatnak. Az állandóságban lévő állam gyenge és széthullik, a növekvő állam azonban előretör, ami során ismételten újra kell szervezni. Ezáltal az állam politikailag individualizálódik, azaz politikai szempontból saját karakterre tesz szert.[1408]

Az ilyen állam politikai terekkel rendelkezik, saját térrel és környező térrel. A saját tér az a tér, amelyben a nép éli önálló életét, a környező tér pedig az, amely meghatározza szomszédjait (hova tud közlekedni), növekedési lehetőségét és életképességét.[1409] Az állam a növekedése során a természetes útvonalak mentén terjeszkedik (tengerpart vagy folyó mentén), azonban a természeti akadályok (magas hegységek, sivatagok, sarkvidékek) megállítják.[1410]

Az államhatárok is megállítják a másik állam növekedését, illetve kifejezik az állam növekedésének módját. A határok lehetnek absztraktak és valóságosak. Az absztrakt határokat a jog hozza létre, és a háború törli el (mint a béke jelképét). A valóságos határokat azonban a természet hozza létre, amelyeket „a háborúnak respektálnia kell”, hiszen azokon keresztül nem lehet háborúzni.[1411] Valóságos határ főként a lakható terület határa és a magas hegységek, ám bizonyos szempontból a tóláncok, a mocsár, az erdő és a folyó is idesorolható. A folyó azonban nem csupán elválasztja a népeket, hanem

össze is köti azokat, hiszen a hegységen áttörő folyó összeköti a két oldalon élőket. A valóságos határok zárt földrajzi területet hoznak létre, ahol a politikailag megszervezett földterület történeti fejlődés eredményeként alakul ki. A valóságos határok a politikai individualizáció fontos jellemzői, mert befelé gazdasági egységet teremtenek, kifelé pedig biztonságot és védhetőséget.[1412]

b) Haushofer: az élettér elmélete és a páneszmék

Haushofer geopolitikájának egyik legfontosabb fogalma az élettér fogalma, amelyet Ratzeltől vett át, ám legalább két tekintetben megváltoztatta annak jelentését. Ratzel számára az élettér részben a politikailag és szellemileg megszervezett (megművelt) földet jelentette, amely mellesleg alkalmas arra is, hogy a népesség megéljen belőle. Részben azonban a demográfiai növekedéssel előállt kivándorolni kész népességfelesleg által újjonan megművelt és megszervezett föld is a ratzeli fogalom alá tartozott.[1413] Továbbá, Ratzel számára az élettér mellett annak valóságos (természetes) határai is legalább olyan fontosak voltak. Haushofer mindkét kérdésben más véleményen volt.

Az élettér tartalmát tekintve Haushofer annak szellemi és mezőgazdasági természetét háttérbe tolva inkább azokat a gazdasági és ipari lehetőségeket hangsúlyozza, amelyek összességében képesek biztosítani az állam gazdasági önellátását.[1414] Haushofer számára éppen az a probléma az I. világháborút lezáró békékkel, hogy azok létrehoztak egy Köztes-Európát Németország és a Szovjetunió között, és ezzel elvették a németek életterét, amely szükséges lenne a gazdasági önellátáshoz.[1415] A békék által létrehozott kelet-európai kis államok Németországhoz hasonlóan nem képesek terjeszkedni, így nem tudnak nagy terű államokká válni, és ezáltal nem tudják biztosítani életük megőrzését. A nagy tér ugyanis az élet megőrzője, mivel képes a gazdasági önellátásra, kevésbé érinti meg a területi változás, és könnyebb megvédeni. A kelet-európai államok így Haushofer szerint sorsközösséget alkotnak Németországgal.[1416]

Az élettér határait tekintve Haushofer azon a véleményen van, hogy azok legyenek absztrakt-mesterséges (jogi) vagy valóságos-természetes határok, „élő szervek” és „hadi övezetek”,[1417] amelyek nem állandóak, hanem a nemzet időleges pihenői a terjeszkedésben.[1418]

Az élettér fogalma mellett Haushofer még egy fogalmat használ a német háborús ideológia megfogalmazásában, a páneszmék fogalmát. Haushofer szerint a nacionalizmus a 19. század kezdeti szakasza után következő fokozatba lépett. Ez az olyan páneszmék korszaka, mint a pángermanizmus, a pánszlávizmus, a kommunista internacionalizmus, a pánamerikanizmus vagy a páneurópaizmus. A nacionalizmus egy-egy nép nemzeti ideológiája, a páneszmék pedig a 19–20. században „a népeket átfogó, mindenre kiterjedő célok”.[1419] A páneszmék így méretükben a nacionalista ideológiák és a Népszövetség, valamint a hozzá hasonló világszervezetek ideológiái között helyezkednek el.[1420] Haushofer szerint a páneszmék

„ösztönszerűen törekszenek a térbeli megtestesülésre és növekedésre” és kiterjedésüknél fogva „részesülnek a térségalkotás képességében”.[1421] Így van ezzel a pángermanizmus és a pánszlávizmus is.

(i) A pángermanizmus

A pángermanizmus a 19–20. század folyamán a németség egyesítésének a kérdéseként vagy más néven a *Mitteleuropa* (Közép-Európa a németség kulturális és politikai perspektívájában) ideológiájaként jelent meg. Haushofer szerint:

> „Aki ma németként a világpolitika állapotát és fejlődési lehetőségeit, hajtóerejét és céljait, a megújulás és a régihez való ragaszkodás hatalmait, eme hatalmas színpadot át kívánja tekinteni, annak a sorsfordító világháború utáni időkben és a német népi és kulturális talaj középpontjában lévő térben kell kiindulási pontját és álláspontját megválasztania.
>
> E választás már önmagában kétségeket ébreszt a németben, a közép-európaiban – aki mindegy, hogy a Német Birodalom mellett vagy ellen van, a sorsában mindenképpen osztozik – a helyet és az időt illetően egyaránt. Azokban az időkben, az önmegsemmisítés után ugyanis a világháború előtti vezető földrész, Európa eme magjában az élet új periódusa kezdődött.”[1422]

A *Mitteleuropa*-ideológia tartalma a 19. századi megjelenését követően többször változott, az idő teltével egyre bűvölt. Eleinte, szűk értelemben, az egyesítés előtti történelmi Németországot jelentette a Balti-tenger, az Alpok és az Északi-Kárpátok között. Ezt követően, a 19–20. század fordulóján széles értelemben már magába foglalta Franciaországot, a Németalföldet és a Felső-Duna-medencét is (Béccsel a Morváig). Az I. világháború kitörését követően már kiterjedt az Osztrák–Magyar Monarchiára és a Balkánra is, azaz az egész Duna-völgyre,[1423] illetve Keleten egészen a Dnyeszterig, a két világháború között pedig már a Volgáig. A kiterjesztés folyamatos indoka a németségnek 1871-ben elkezdett, de be nem fejezett egyesítése, illetve a német kultúrával rendelkező kisebb-nagyobb közösségeknek a Német Birodalomhoz való csatolása volt.[1424]

A német politika nem mindig köteleződött el a *Mitteleuropa*-ideológiának. Németországot az I. világháborút megelőzően inkább az Európán kívüli gyarmatpolitika vonzotta, ám a szélsőséges nacionalizmusnak már ekkor is volt hivatalos fóruma, a Pángermán Liga (1886–1914).[1425] Az I. világháborúval azonban a német politika elfordult az Európán kívül gyarmatoktól, és nagyobb hangsúlyt helyezett az európai terjeszkedésre.

A *Mitteleuropa*-ideológia bevezetésénél Haushofer nem csupán az ideológia korábbi német változataira támaszkodik, hanem Halford J. Mackinderre is, aki szerinte Közép-Európát először jelölte ki a térképen az újkorban.[1426] Ennek legalább két dolog miatt van jelentősége. Egyrészt azért, mert Haushofer hivatkozásával szemben Mackinder a peremívekkel szembeállított kulcsövezeten nem Közép-Európát értette, hanem Oroszországot, Kelet-Európát pedig a belső peremíven helyezte el. Ugyanakkor, Mackinder úgy vélte, és ez a másik jelentőséggel bíró dolog, hogy ha a kulcsállam

hatalommal bír Kelet-Európa (Németország) felett, akkor azzal olyan erőforrások jönnek létre, amelyekkel felépíthető az egész világot, azaz a külső peremívet is uraló világbirodalom.[1427] Mackinder ugyan a kulcsállam terjeszkedéséről, illetve a szovjet–német szövetségről ír, azonban világos, hogy a hatalmi góc és a világbirodalom lehetősége létrejöhet a német terjeszkedéssel is. A Mackinderre való hivatkozással Haushofer így pluszjelentést tesz hozzá a német gondolkodásban meglévő *Mitteleuropa*-ideológiához.

(ii) A pánszlávizmus

A pánszlávizmus a szláv népek önálló államait vagy egyetlen önálló államát létrehozni kívánó mozgalom volt a 19. századtól kezdve. A mozgalom nem volt egységes, hanem minden szláv közösségben (például horvátok, szlovákok, oroszok) voltak szószólói, akik a szláv kongresszusokon igyekeztek egyeztetni nézeteiket.[1428]

Számunkra a pánszlávizmusnak az a formája érdekes, amely orosz vezetéssel képzelte el az összes szláv nép egy államba való tömörítését. Az oroszok által propagált pánszlávizmus a krími háborút (1853–1856) követően vált meghatározó politikai ideológiává Oroszországban, és főként az Osztrák–Magyar Monarchiával szemben, illetve a „keleti kérdéssel" (Törökország, a Balkán és a tengerszorosok kérdésével) összefüggésben alkalmazott eszme volt. Az ideológia használatának legintenzívebb korszaka 1856 és 1878 közé tehető.[1429]

Az intenzív korszak mellett a pánszláv gondolkodás az egész 19. században jellemezte valamilyen mértékben az orosz politikai gondolkodást.[1430] Az egyik legbefolyásosabb orosz pánszláv gondolkodó Nyikolaj Danyilevszkij (1822–1885) volt, aki az *Oroszország és Európa* (1870) című munkájával járult hozzá a pánszláv ideológiához.[1431]

Danyilevszkij szerint Európa ellenségnek tekinti Oroszországot, mert úgy véli, hogy az lehetséges hódítóként fenyegeti Európa függetlenségét, az európai szabadságot és fejlődést.[1432] Ez a kép Oroszországról azonban hamis. Oroszország ugyanis az általa birtokolt hatalmas területen békésen élt, az ott található népeknek civilizációt nyújtott a békés asszimiláció által (például a zürjéneknek és a cseremiszeknek), oltalmába vett olyan népeket, amelyek elveszítették az önállóságukat (a grúzokat és az örményeket), és csak az igazságtalan támadásokkal szemben lépett fel fegyverrel (a tatárokkal, a lengyelekkel, a svédekkel és a Német Lovagrenddel szemben). Ezekben az eseményekben az orosz hódításnak semmilyen szerepe nem volt.

A hódítás Danyilevszkij számára az igazságtalan háború szinonimája, egyenértékű a nemzetgyilkossággal, vagy legalábbis a népcsonkítással, azaz a nemzet és a nép önállóságának a megsértésével. Vannak azonban szerinte a háborúnak olyan formái is, amelyek nem hódítóak, azaz nem igazságtalanok. Ezek: az asszimiláló-civilizáló háborúk, az elveszett területek visszaszerzéséért folytatott háborúk, és ilyenek a felszabadító háborúk, illetve a háborúk azon politikai agglomerátumok ellen, amelyek

már elvesztették történelmi hivatásukat. Az első két típust Danyilevszkij csak megemlíti, a második két típust azonban hosszasan tárgyalja.

Danyilevszkij szerint egy nép önállóságáról csak akkor lehet beszélni, ha az tudatában van önállóságának (vagy az önállóság hiányának), és igényt formál arra. Csak ezt az igényt lehet megsérteni a hódítással, az igény hiányában azonban hódításról sem beszélhetünk. Azok a népek, amelyek nem szervezték egységbe a részeiket a nyomorék népek, akikkel szemben nem lehet hódítóan fellépni (például Finnország Oroszországhoz való csatolásával).[1433] Ugyancsak nem lehet hódításról beszélni akkor, amikor egy volt saját, de időközben elvesztett terület visszaszerzéséről van szó. Ilyen volt Lengyelország bizonyos részeinek Oroszországhoz csatolása (Dnyeper-balparti Kis-Oroszország, Kijev, Szmolenszk, Minszk).[1434]

A lehetséges orosz hódítás így nem lehet Európa ellenségességének az oka. Akkor mi lehet az? – kérdezi Danyilevszkij. Az, hogy a latin–germán civilizációra épülő Európa nem ismeri Oroszországot. Pontosabban barbárnak ismeri, de nem tudja gyarmatosítani és a maga képére formálni, azaz germanizálni az általános emberi civilizáció nevében, mint más népeket. Európa ezért fél az oroszoktól, illetve általában a szlávoktól, ellenszenvvel viseltetik irányukba. Ez a félelem a németekben egyféle ösztönként működő törzsi antipátia, amelytől hajtva például kiirtották a balti szlávokat.[1435]

Oroszország szláv civilizációja nem része a latin–germán Európának, és még csak örökbefogadottja sem lehet Európának a latin–germán civilizáció átvételével. Danyilevszkij szerint ugyanis a civilizációk kulturális-történelmi típusok, amelyek saját szellemiséggel és nemzeti karakterrel, önállósággal, organikus fejlődéssel és sokszínűséggel rendelkeznek.[1436] Nem létezik olyan, hogy általános emberi civilizáció, hanem az általános emberi civilizációt többféleképpen lehet megvalósítani. A valósan létező civilizáció lehet latin–germán vagy orosz–szláv.[1437]

A latin–germán civilizációt az erőszakosság, az extrém egyéniségérzés és az érdekorientáltság jellemzi, ami az elnyomás olyan különböző eseteihez vezetett, mint a türelmetlen katolicizmus, a gyarmatosítás, illetve a szláv népek török elnyomásának támogatása. Az orosz–szláv civilizációra az ortodox hittel összefüggő és az agresszivitással ellentétes türelem, az érdekkel ellentétes belső erkölcsi erő és az egyéniségérzéssel ellentétes nemzeti-közösségi elem a jellemző.[1438]

Danyilevszkij szerint Európa Törökországot arra használja, hogy kiterjessze hatalmát a görög és szláv népekre a Balkánon, amivel meg akarja akadályozni egy új, önálló kulturális és politikai erő kialakulását. A szlávokkal szembeni harcban Európa két másik támaszpontja Lengyelország (aki a szlávság árulója a katolikus vallás miatt) és Magyarország (ez „a kicsi, becsvágyó, hataloméhes népecske”).[1439] A szlávság védelmezője Oroszország.[1440]

Ez a probléma a „keleti kérdés”, amelynek a megoldásaként nem képzelhető el a balkáni szláv népek átengedése az Osztrák–Magyar Monarchiának, mert az bűn

a szlávság ellen. A balkáni szláv népeket fel kell szabadítani az elnyomás alól, és számukra nemzeti önállóságot kell biztosítani.[1441] Ez a megoldás együtt jár Törökország és a Monarchia megsemmisítésével, ugyanis mindkét államban sok a szláv, és a szlávok mindkét államban ki vannak téve az elnyomásnak, illetve az európai (vagy a magyar) befolyásnak.[1442]

Danyilevszkij a Törökországgal szembeni fellépést részben a szlávság felszabadításával, részben a korábbi török hódítások visszafoglalásával indokolja. A Monarchia vagy Ausztria tekintetében azonban ennél komolyabban igyekszik megindokolni a támadást. Az elképzelés szerint Ausztria

> „csupán enyv, forrasztóón, cement, gitt, amellyel álmunkban összeragasztottak vagy összeeszkábáltak bennünket, valamiféle alkalmi eszközökkel – hozományokkal, végrendeletekkel, házassági szerződésekkel – valamiféle külső, alkalmi, annak idején talán még nagyon jó, hasznos, szükséges, de mára már a szellemek és a kísértetek birodalmába tűnt célok érdekében, amelyeknek már semmi közük sincs a felébredt, eleven emberek kézzel fogható törekvéseihez, igényeihez, szükségleteihez".[1443]

Ausztria a külső biztonság (a török veszély) időleges céljának a hatására alakult ki. Ez a cél azonban már nem időszerű, hanem idejétmúlt, és nem szolgálhat „állameszmeként".[1444] Ausztria létezésének így sem történelmi, sem etnográfiai (nincs egységes, kiterjedt uralkodó nemzet), sem pedig földrajzi oka nincs, egyik sem szolgálhat számára állameszmeként.[1445] Ha pedig nincs állameszme, akkor igazi politikai közösség sincs, így az Ausztria elleni háború nem hódító háború.

A szlávság felszabadítása mellett Danyilevszkij szerint létre kell hozni a Csendes-óceántól az Adriai- és az Égei-tengerig terjedő szláv föderációt, a Pánszláv Szövetséget, Oroszország vezetésével és Cárgrád (Konstantinápoly) fővárossal. Ebben a föderációban benne lenne Görögország és Románia is, akik pravoszlávok, és Magyarország is, aki számára Danyilevszkij szerint „egyszer hopp, máskor kopp". Ez a magyarok beolvadását jelenti a szlávságba.[1446] Danyilevszkij szerint ennek a föderációnak a létrehozása a „keleti kérdés" megoldása és egyben Oroszország történelmi küldetése.[1447]

A geopolitika Magyarországon: Szent Korona-eszme és a határhelyzet-ideológiák

Magyarországon a geopolitikai gondolatok az Al-Duna szabályozásával, illetve a pánszlávizmussal való ideológiai szembenállással összefüggésben már Ratzel munkássága előtt teret nyertek,[1448] azonban a geopolitikai gondolkodás a német geopolitika hatására vált intenzívebbé. A német politikai földrajzi és geopolitikai elméletek már korán elértek Magyarországra,[1449] Ratzelnek a természeti határoknak a jelentőségét hangsúlyozó művét (*A Föld és az ember,* 1882) 1887-ben le is fordították magyarra. Az eredeti művet Ratzel és a magyar fordító még ki is egészítette egy Magyarországra vonatkozó fejezettel. Ratzel a két világháború között is éreztette hatását a magyar elméletekben. A ratzeli hatást kiegészítették a határhelyzeti ideológiák, azaz

az I. világháború előtt a pánszlávizmussal és a pángermanizmussal, a két világháború között pedig a bolsevizmussal való szembeszállást támogató elméletek, illetve a Kelet és a Nyugat közötti közvetítést támogató elképzelések. A geopolitikának a Ratzel-féle történeti változata mellett így, a két világháború között, Mackinder és Haushofer hatására megjelent a stratégiai és biztonságpolitikai geopolitika is.

A naturalizált Szent Korona-eszme

A Szent Korona-eszme a korábbi időszakhoz hasonlóan a két világháború közötti korszakban is fontos szerepet játszott. A korszakban az eszme legalább három formában fordul elő, a belpolitikai kérdésekben alkalmazott jogi érvelésben, a Szent István-i, ezeréves Magyarországra való jogászi hivatkozásban és a Szent István-i, ezeréves Magyarország földrajzi megfelelőjére, azaz a Kárpát-medencére való geopolitikai hivatkozásokban.

Az egyik belpolitikai problémát a politikai berendezkedés megválasztásának kérdése szolgáltatta. A 20-as években komoly vita dúlt a IV. (Habsburg) Károly (1916–1918) visszatérését támogató legitimisták és az új királyt választani kívánó szabad királyválasztók között. A két párt abban ugyan egyetértett, hogy a Szent Korona-eszmére kell támaszkodni, azonban az eszmét másként igyekeztek felhasználni. A legitimisták számára az volt a fontos, hogy az 1918-as és az 1919-es forradalom után a Szent Korona-eszme biztosítja az alaki jogfolytonosságot, azaz hogy csak az a törvény lehet jogszerű, amelyet a király és az országgyűlés együtt alkot (így a forradalmi törvények nem jogszerűek). A szabad királyválasztók ezzel szemben azt hangsúlyozták, hogy mivel a király lemondásával a királyi funkció gyakorlása megszűnt, a Werbőczy *Hármaskönyvé*ben megjelenő Szent Korona-eszme biztosítja az anyagi jogfolytonosságot, mert lehetővé teszi új király választását.[1450] A 20-as évek végétől számos törvény ismerte el a Szent Korona-eszmének azt a közjogi funkcióját, hogy minden hatalom forrása a Szent Korona. Így hivatkoztak rá például a Szent Korona és a koronázási ékszerek őrzéséről szóló vagy az állami bíróságokról szóló törvényben.[1451]

A Szent István-i, ezeréves Magyarországra való jogászi hivatkozásban kiemelkedő szerepe volt Egyed Istvánnak (1886–1966) és Molnár Kálmánnak (1881–1961). Egyed úgy vélekedik, hogy: „A magyar állam nemzeti jellege nem akadályozta soha a nem magyar anyanyelvű polgártásainkkal való békés együttélést. Szent István király hagyta örökül fiához intézett Intelmeiben ezt a békés politikát […] Szent István országai békés otthont biztosítottak mindenkor a magyar állam minden anyanyelvű polgárának, azaz a szent korona minden népének."[1452]

Molnár hasonlóan ír:

> „Közjogi terminológiánk két gyűjtőfogalommal jelöli meg jogszemléletünknek néhány jellegzetes és állandó alapvonását. Ezek a Szent István-i államesme, s a szentkorona tana.

> A szentistváni állameszme a népfajok közötti megértésen és megbecsülésen nyugvó nemzetiségi politikánknak emberséges és mélymagyar jellegét domborítja ki. […]
>
> Nemzeti jogszemléletünk másik központja a szentkorona tana, amelyben a nemzet-szuverenitásnak évezredes nagy alaptétele jut hangos kifejezésre. A közösségi gondolat jegyében mereven visszautasítja a környező népek minket fojtogató patrimoniális eszmevilágát, – a másfajú és nyelvű polgártársainkkal pedig testvériesen osztja meg a szentkorona tagságával járó egyenlő jogokat és kötelességeket."[1453]

Molnár itt először ugyan megkülönböztetni egymástól a Szent István-i állameszmét és a Szent Korona-tant mint a népeket összekapcsoló politikát és a Magyarország szuverenitására támaszkodó politikát, azonban végül a népek összekapcsolását is beleveszi a Szent Korona-tanba. Molnár egy másik helyen még egyértelműbben állítja: „Ma az állam: Csonkamagyarország. A szent korona: az ezeréves Magyarország."[1454]

Egyed és Molnár átvette a 19. század második felének historizáló szemléletmódját, és a Szent Korona-eszme (illetve -tan) tartalmát a Szent István-i, ezeréves Magyarország határainak visszaállításával azonosította.[1455]

A korszakban Magyarország régi határaira, a Szent István-i, ezeréves Magyarországra és a Szent Korona-eszmére alapozott területi igényekre a korszak egyik geopolitikai elmélete úgy is hivatkozott, mint a Kárpát-medencére. Ez a geopolitikai elmélet tekinthető a Szent Korona-eszme naturalizált – természeti jellegzetességekre való hivatkozással interpretált – változatának. A naturalizált Szent Korona-eszme képviselője volt Fodor Ferenc (1887–1962), Kalmár Gusztáv (1892–1949) és Teleki Pál (1879–1941).

a) Fodor Ferenc és a medenceállam harmonikus egysége

A trianoni békeszerződés következményeit földrajzi szempontból ismertető Fodor Ferenc *A trianoni szerződés földrajzi megvilágításban* (1928) című írásában úgy véli, hogy az állam a politikailag-kulturálisan megszervezett népből és a politikailag-kulturálisan megszervezett földből áll.[1456] A békeszerződéseket illető alapvető kritikájának lényege, hogy az csak a népet (a népek önrendelkezési jogát) vette figyelembe, a földet és a nép földdel való kapcsolatát nem. Ez azért különösen problémás Európának ezen a részén, mert itt a népek keveredése miatt nem lehet közöttük éles néprajzi határokat húzni. Az itt élő népeknek, Magyarországot is idevéve, nem lehet politikai ideálja a nemzeti állam.[1457]

Fodor szerint Magyarország a békeszerződés előtt medenceállam volt. A centrális területek mellett a peremterületeket is magába foglalta, és csak Ausztria és Szerbia felé volt nyitottabb (utóbbi felől folyó határolta), a többi oldalról a legerősebb természeti határok, hegységek (a Kárpátok) vették körül. A békeszerződéssel az ország medencefenéki állam lett, centrális területekkel, de peremvidékek nélkül.[1458]

A magyar medenceállam minden részével együtt adott ki egy harmonikus egészet, mert éghajlati, domborzati, vízrajzi és a növényvilág szempontjából is egységes egészet alkotott. Erre a természeti egységre a történelem során ráépült a gazdasági, kulturális és politikai egység. A magyar medenceállam a Szent István-i államalakulattal volt

azonos, *„Délkelet-Európa felé […] az utolsó kutúrtáj a szó európai értelmében”*.[1459] Ez az államalakulat olyan nemzetiségi (nem nemzeti) állam volt, amelyben az államalkotó nemzet számbeli többségben és kulturális fölényben volt a nemzetiségekkel szemben. Az államalkotó nemzet a peremvidéken elhelyezkedő nemzetiségek között, a centrális részeken élt, és politikailag, gazdaságilag és kulturálisan összetartotta az államot.[1460] A trianoni szerződés szétrombolta ezt a földrajzi alapon nyugvó politikai, gazdasági és kulturális egységet, és néprajzilag tarka, gazdaságilag pedig önállótlan nemzeti államokat hozott létre.[1461] Fodor végkövetkeztetése az, hogy az állam csak akkor lehet erős, ha számol a földrajzi feltételekkel, és törekszik azok elérésére, azaz a revízióra.[1462]

b) Kalmár Gusztáv és a Kárpát-medence gazdasági egysége

Fodor munkájában találunk arra hivatkozást, hogy a földrajzi jellegzetességek által meghatározott Kárpát-medencei magyar állam azonos a Szent István-i történelmi magyar állammal. Kalmár Gusztáv *Magyar geopolitika* (1942) című munkájában Fodorhoz hasonlóan elfogadta a Szent István-i birodalom és a Kárpát-medence azonosságát:

> „A természeti egység parancsoló szava olyan erős, hogy hosszabb-rövidebb idő multán a Kárpáti-medence politikai egysége mindig helyreállt. Más szóval úgy is mondhatjuk, hogy Magyarország történeti egységének a magyarság hazaszeretete mellett legjelentősebb tényezője az ország természeti egysége. […] Kárpáti-medencén Szent István birodalmát, a világháború előtti Magyarországot értjük.”[1463]

A Szent István-i államot Kalmár a Kárpát-medencéhez kapcsolja, és attól megkülönbözteti a nagyobb Közép-Duna-medencén alapuló lehetséges államot. Utóbbi határait azok a hegységek alkotják, ahonnan a Duna és a Száva mellékfolyói erednek. A Kárpát-medence déli határa ezzel szemben nem lépi át a Szávát és az Al-Dunát.[1464]

Kalmár Fodorhoz hasonlóan az államot a terület és a nép egységeként határozza meg.[1465] Ennek az alapját a Kárpát-medence természeti-földrajzi egysége adja, arra épül rá a gazdasági, politikai és történeti egység.[1466] A földrajzi egységet képező állam két fontos tulajdonsága, hogy gazdaságilag elegendő a lakosság számára, illetve hogy olyan határokkal rendelkezik, amelyeken túl nem terjeszkedhet az állam, ám amelyekből elvenni sem lehet. Mind a túlterjeszkedés, mind az elvétel a „természet elleni bűn”.[1467] Ennek az elvnek a történeti leképeződése, hogy a koronázási esküvel minden királynak meg kellett fogadnia, hogy az országhatárok épségén őrködik, illetve hogy az elszakított részeket visszaszerzi.[1468] Kalmár szerint a Kárpát-medence egysége stabil határokat eredményezett Magyarország számára, ami azonban a trianoni békével megszűnt. A legfőbb geopolitikai követelmény viszont minden állam, így Magyarország számára is az ország területi és népi egységének biztosítása, azaz a revízió.[1469]

c) Teleki Pál és az Európa szerves fejlődésére alapozott európai öntudat

Teleki Pál nemcsak Magyarország szűk földrajzi környezetéről írt, hanem az egész világgazdaságot, világpolitikát, és abban Európa helyzetét vette figyelembe. A legfontosabb idekapcsolódó írása az *Időszerű nemzetközi kérdések a politikai*

földrajz megvilágításában (1929) és az *Európa problémája* (1931) című tanulmány.[1470] Telekinek a két világháború közötti írásaiban direkt hivatkozást találunk mind „Szent István Koronájának Országára", mind „a szent korona birodalmához való tartozásra".[1471]

Teleki saját bevallása szerint politikai földrajzot művel, és nem geopolitikát (ahogyan Ratzelt is a politikai földrajz művelői közé sorolja). A politikai földrajz a földfelszínnel, így a szerves (organikus) és az emberi szervezésen alapuló (organizatorikus) folyamatokkal foglalkozik. Utóbbi kategóriába tartoznak a politikai és gazdasági folyamatok. A szervezésen alapuló folyamatok csak egy idő után jelennek meg a földfelszínen, a szerves folyamatok azonban mindig is ott voltak, és ott is lesznek. A szervezésen alapuló folyamatok ideig-óráig eltéríthették a szerves folyamatokat, azonban az utóbbiak végül mindig diadalmaskodtak a történelemben.[1472]

A földfelszínt kamarák és nagytájak tagolják. A földfelszín klíma szerint osztható fel kamarákra, amelyeken belül a gazdálkodás módja, az életrend és a politikai gondolkodás egységes, és különbözik más kamarákétól. A kamarák államai kénytelenek együtt élni és együtt fejlődni. Ilyen kamara például Európa Oroszország nélkül, de a Földközi-tengerrel együtt, és Észak-Amerika. A kamarákon belül nagytájak találhatók, amelyeken – ahol a történelmi fejlődés megengedte – nemzetek alakultak ki. Európában ilyen nagytájak a Brit-szigetek, az Ibériai- és az Appennini-félsziget, a Párizsi-medence és a Közép-Duna-medence, amely Telekinél a Kárpát-medencét jelenti, amelyek hozzávetőlegesen egymáshoz hasonló méretűek. Teleki a Közép-Duna-medencével szemben az egész Duna-medencét nem tartja nagytájnak,[1473] és így az arra ráépülő Osztrák–Magyar Monarchia létét is inkább a szervezésen alapuló, és nem a szerves jelenségek közé sorolja. Úgy véli továbbá, hogy Magyarország esetében a magyar nemzet Közép-Duna-medencében való létrejöttének folyamatát a trianoni békéhez is vezető török hódoltság derékba törte.[1474]

A modern Európa szerves fejlődése Teleki szerint a Római Birodalom bukása után kezdődött el. Az európai nagytájak lehetővé és maradandóvá tették a római provinciák tovább élését, a provinciák területén működő egyház hatalmát és a népvándorlás népeiből a nemzetek kialakulását. Az így kialakuló Európa sokszínű és tarka világ lett.[1475]

Európa történelme a 20. század elejéig egybeesett a világtörténelemmel, azaz ami a történelemben a világ többi részén történt, az mindig az európai gyarmatosításhoz kapcsolódott. Az ipari forradalommal azonban a találmányok átalakították a világ-gazdaságot, és a korábbi gyarmatok önállósultak. Az I. világháborúval pedig Európa végleg elvesztette globális hegemóniáját. Az Európán kívüli kamarák és nagytájak (például Észak-Amerika, Dél-Amerika, Ausztrália) egyéniségük öntudatára ébredtek, ami tovább erősítette sajátos jellemvonásaikat. Teleki szerint a világ fejlődésének ebben a stádiumában ki kell alakítani az erős európai öntudatot is.[1476]

Ezt az európai államok viszonyára kell alapozni. Az Európa területén élő népek egymáshoz való viszonya azonban különbözik minden más kamara részeinek egymáshoz való (például az Egyesült Államok [USA] államai), illetve a kamarák és a világ különböző államainak (például a Népszövetség tagjai) egymáshoz való viszonyától. Az európai államok ugyanis nagy tájegységekhez kapcsolódnak (szemben az USA tagállamaival), és hosszú történelmük során szervesen fejlődtek ki, és nem csupán a szervezésen alapulnak (szemben a Népszövetséggel). Európa népei a történelem során kialakult érzelmi kapcsolatban állnak földjükkel, ahogyan az ezeken a földeken, történelmi korszakokon keresztül együtt élő különböző népek is egymással.[1477]

Az európai népek problémáit ezért nem lehet olyan, csupán kompromisszumos szerződésekkel rendezni, mint amilyenek az I. világháborút lezáró békék. „Európa természetes életösztönével fog ráeszmélni, hogy a sokat hangoztatott »háborús felelősséggel« szemben egy sokkal súlyosabb felelősség, a »békék felelőssége« áll."[1478] Teleki szerint a „békék felelősségének" érdekében revízió alá kell venni a békeszerződéseket. A revízió Európa rekonstrukcióját jelenti, amely nem csupán a legyőzöttek érdeke, hanem egész Európáé. A revízió célja, hogy visszaálljon a szerves fejlődés a csupán kompromisszumokon nyugvó, szervezésen alapuló fejlődéssel szemben, és ezzel megalapozódjon az európai öntudat.[1479]

A revízió pontos mibenlétéről Telekinek nincsenek világos elképzelései, csak javaslatai. A revízióhoz szükségesnek tartja egy összeurópai politikai entitás létrehozását, amelynek joga van az állami szuverenitás sérelme nélkül intézkedni. Úgy véli továbbá, hogy a háború előtti állapotot nem lehet visszaállítani. Ugyanakkor fontosnak tartja a kényszerkisebbségek – a nem önként vállalt és nem is a történelmi együttélésen alapuló kisebbségi státussal rendelkező népek – jogainak védelmét, illetve az ország gazdasági nehézségeinek (amelyek a területek elcsatolásából és a gazdasági önállóság elvesztéséből fakadnak) a megoldását.[1480] A „magyar állam feladata érlelni segíteni Európa lelkiismeretét a kisebbségi kérdéssel szemben".[1481]

Teleki nem fejt ki szilárd véleményt, hogy miként kellene megoldani a magyar kisebbségek problémáját. Ugyanakkor ha számba vesszük, hogy fontosnak tartja a Közép-Duna-medencére épülő állam népeket tömörítő szerepét, akkor azt mondhatjuk, hogy egy önálló birodalomnak, a „szent korona birodalmának" a feltámasztására törekedett.[1482]

Magyar geopolitika: határhelyzet-ideológiák

A „határhelyzet-ideológia" kifejezést összefoglaló elnevezésként használom a két kultúra határán, így geopolitikai szempontból speciális helyzetben elhelyezkedő államoknak az erre a szituációra reflektáló ideológiájára. A határhelyzet-ideológiáknak több típusa van. A határhelyzetben lévő állam teljesen elfogadhatja valamelyik határoló kultúrát, és képviselheti azt a másik kultúra irányába (az egyoldalú kultúraközvetítés

ideológiája), vagy éppen védheti az elfogadottat (védőbástya-ideológia). Ha a határhelyzetben lévő állam nem azonosul egyik kultúrával sem teljes mértékben („a küszöb és az ajtó között lévő ujj” ideológiája), akkor képviselhet azoktól különbözőt, vagy ha azonosul mindkét kultúrával, akkor közvetíthet a kettő között.

Magyarország határhelyzetben lévő állam volt a kezdetektől fogva, a keresztény-nyugati kultúra és valamilyen keleti hatalom által képviselt kultúra (a Bizánci Birodalom, a Mongol Birodalom, az Oszmán Birodalom, Oroszország és a Szovjetunió) között. Az elfogadott kultúra a középkorban a nyugati kereszténység volt, amelynek az eszméit Magyarország terjesztette is a 13–14. században a Balkánon, illetve védelmezte azt a középkorban és a kora újkorban a kunoktól, a mongoloktól és a törököktől.[1483] Mivel az ország geopolitikai helyzete jelentősen nem változott a későbbiekben, ezért a középkort és a kora újkort követően is érvényben maradtak a magyar határhelyzeti ideológiák. Ezek a politikai változásokkal együtt azonban a 19–20. században új tartalommal töltődtek fel. Az alábbiakban a 19–20. századi magyar határhelyzet-ideológiák három nagy típusából kettőt mutatok be, a korszak védőbástya-ideológiáit és küszöb–ajtó-ideológiáit. A korszakban volt egyoldalú kultúraterjesztési elmélet is, a gyarmatosítási ideológia, arról azonban már korábban volt szó.

a) Az „Európa védőbástyája” ideológia

A védőbástya-ideológia annak a kultúrának a védelmét igazolta egy másik kultúra fenyegetésével szemben, amellyel Magyarország azonosította magát. Az említett tudományos elmélet a kora újkor után a 19. század első felében jelent meg újra Wesselényi Miklós bárónál (1796–1850) és a két világháború között Joó Tibornál (1901–1945).

(i) Wesselényi Miklós és a pánszlávizmus elleni védőbástya

Wesselényi Miklós a *Szózat a’ magyar és a szláv nemzetiség’ ügyében* (1843) című munkájában foglalkozott a védőbástya-ideológiával.[1484] Wesselényi szerint a honfoglaló magyarok fegyverrel tartották fenn uralmukat, és rátelepedtek a Kárpát-medencében élő szláv népességre. Ennek keretében az itt talált szlávokat és a magyarok egy részét is kirekesztették az alkotmányból és a jogok köréből.[1485] Ezen az állapoton a keresztény uralkodók sem változtattak, akármelyik dinasztiához is tartoztak.

A 18–19. században a *civilisatio,* azaz az ember természetes, veleszületett jogaira vonatkozó ismeretek elterjedésének következtében a korábban elnyomott és jog nélküli népek felléptek jogaik érdekében. A *„civilisatio”* egy szűk kör számára már korábban is biztosította a jogokat. Ezt a szűk kört a történelemben az arisztokrácia és az oligarchia tagjai alkották, akik „jograbló”-ként elnyomták a többieket. A 19. századra viszont a *„civilisatio”* általánosan elterjedt az emberek között, akik ezáltal „jogkövetelők”-ké léptek elő.[1486]

Wesselényi szerint a jogokért való harc új szellemiséget is kialakított, a nemzeti érzetet, amely egymáshoz csatolta a társadalom tagjait. Ez megfigyelhető a francia,

a holland, a belga, az olasz, a görög és a szláv népeknél is. A jogokért való harccal összekapcsolódó nemzeti érzet forradalmi jellegű, és nemzeti köztársaságok létrehozását célozza.[1487]

A szláv nemzeti érzetben azonban Wesselényi szerint „az orosz kormány nagy czélokra 's bizonyos sikerrel használható anyagot ismert fel".[1488] Az orosz politika célja az, hogy a szlávokat elidegenítse a befogadó államok vezetésétől, így gyengítse a szláv népeket magukba foglaló államokat (Ausztria, Poroszország, Törökország), és ezzel párhuzamosan, hogy erősítse az orosz befolyást, és végeredményben, hogy orosz világbirodalmat hozzon létre.[1489] Az orosz politika a görögöket és a románokat a szlávokhoz hasonlóan használja fel, feléjük azonban nem a nemzetiség, hanem a vallás, az ortodox kereszténység az összekötő kapocs.[1490]

Wesselényi szerint Európának fel kell lépnie a szláv forradalmi és a szláv–orosz birodalmi veszéllyel szemben. Mivel mindkettő veszély „szellemi természetű", azaz a jogok igénylésén, illetve a nemzeti és a vallási rokonságon alapul, ezért hasonló fegyverrel kell fellépni velük szemben. A szlávoknak meg kell adni az alkotmányos szabadságot, az orosz befolyással szemben pedig támogatni kell az orosztól különböző és azzal nem rokonszenvező nemzetiségeket és vallásokat.[1491]

Ausztrián belül erre a feladatra az olasz, a német, a katolikus szláv lengyel és a magyar nemzet alkalmas. A magyar nemzetet a saját alkotmányos léte és nemzeti fennmaradása természetes módon jelöli ki erre a szerepre. Wesselényi így fogalmaz:

> „Már ezen körülmény is őt Németországra, a' civilisált egész Európára nézve, érdeki rokonná 's biztos és hiv frigyessé teszi. – Melly fontosságot nem kissé emeli e' nemzetnek földészeti helyzete; mihez járul – minden nemzeti önhittség nélkül ki lehet mondani – jelleme 's lelkesedésre 's minden jóra fogékonysága. – Magyarhon 's a' magyar nemzet védbástyája lehet Németországnak 's Európának az orosz hatalom ellen."[1492]

Ahhoz, hogy Magyarország elláthassa „védbástya"-szerepét, szükséges, hogy a németek a magyar nemzeti szellem kibontakozását ne gátolják, hanem éppen ellenkezőleg, támogassák, hiszen Magyarország így válik olyan tényezővé, amely szembeszállhat az orosz hatalmi befolyással. A támogatásnak főként a magyar nyelv támogatását, végeredményben pedig a magyar alkotmányos szabadság megadását kell magába foglalnia.

(ii) Joó Tibor és a bolsevizmusnak ellenálló nemzet

A két világháború között, a Szovjetunióval való háború kezdetén Joó Tibor (1901–1945) történetfilozófus fogalmazta újra a védőbástya-ideológiát a *Magyar nacionalizmus* (1941) című könyvében.[1493] Úgy véli, hogy Európát a népvándorlásban részt vevő barbár népek teremtették, amikor a Római Birodalom provinciái helyén saját államokat alapítottak. A keresztény egyház közvetítette latin örökség összekapcsolta egymással ezeket az államokat. Európa így olyan önálló egységként jött létre, amelynek önálló, egymástól nem függő tagjai voltak (és vannak), az európai nemzetek.[1494]

Európa ezen kettős természete miatt Joó szerint minden európai nemzetnek kettős hivatása van: az egyik az európai egység védelme, a másik az európai sokféleség és a nemzeti függetlenség védelme. Ez Európa kifelé és befelé való védelmét jelenti. A magyarság ugyan ellenségként érkezett Európába, azonban végül felvállalta ezeket a feladatokat.[1495]

Joó úgy fogalmaz: „Hosszú-hosszú, dicső és kegyetlen századokon át Magyarország a végső európai ország, s félő, hogy ma is az, s ő Európa és a kereszténység bástyája és pajzsa."[1496] Joó szerint, ahogyan korábban a tatárral és a törökkel szemben kellett megvédeni Európát, „ma megint pajzs és bástyaként emleget bennünket a világ, melynek kapujában őrt állunk".[1497]

Joó átvette IV. Bélának (1235–1270) a pápához írt leveléből az *„aqua contradictionis"* („az ellenállás vize") kifejezést, amellyel a király arra utalt, hogy az ellenséget (a tatárokat) a Dunánál megállítják, és megvédik Európát. A Duna Európa határa, amely Joó szerint a hegységek alkotta természetes határoknál húzódik, amelyek egységes nemzetet – a magyar nemzetet – határoznak meg. Amennyiben Európa védelme kívánatos, akkor kívánatos Magyarország mint a *natio contradictionis* (az ellenállás nemzete) egysége és önállósága is. Magyarország így volt képes, és képes most (1941-ben) is egyszerre ellátni a kétféle európai hivatását, az európai egység védelmét és az európai nemzeti önállóság védelmét.[1498]

Kérdés azonban, hogy ki ellen tartotta fontosnak Európát megvédeni Joó 1941-ben, erre ugyanis nem tér ki az előző helyen. A választ azonban talán nem nehéz megadni: a bolsevizmus ellen. A két világháború közötti Magyarország politikai ideológiája, a keresztény nemzeti ideológia két nemzeti traumára épült rá. Az ideológia szerint az I. világháborút lezáró békével a nyugati országok elvették az ország jelentős területeit és népességét, illetve a háború utáni szociáldemokrata/bolsevik forradalmárok a politikai hatalom átvételére tettek kísérletet. A két világháború közötti politikai ideológiának így egyszerre kellett távolságot tartania a nyugati liberalizmustól és a keleti bolsevizmustól.[1499] Az I. világháború után mindkét veszély egyszerre állt fenn a Nyugat-Európa által támogatott kisantant képében, illetve az ideiglenesen megvalósult kommunista tanácsköztársaság képében.[1500] Ahogy azonban múlt az idő, és Nyugat-Európában Németország és Olaszország befolyásra tett szert, a két veszély közül egy maradt, a bolsevik Szovjetunió jelentette veszély.[1501]

Ez alapján mondhatjuk, hogy Joó szerint a bolsevizmussal szemben kell megvédeni Európát, és hogy Magyarországnak a bolsevizmus támadásával szemben kell a *natio contradictionis* szerepét vállalnia. Erre azonban csak akkor képes, ha biztosítják függetlenségét és egységét, azaz ha a trianoni békeszerződés revízió alá kerül.

b) „A küszöb és az ajtó között lévő ujj" ideológiája

A határhelyzet-ideológia második típusát „a küszöb és az ajtó között lévő ujj" (röviden: küszöb–ajtó-ideológia) ideológiájának nevezhetjük, jelezve, hogy ebben

az esetben a határhelyzetben lévő állam mindkét oldalról fenyegetésnek van kitéve.

„A küszöb és az ajtó között lévő ujj" kifejezés Pázmány Pétertől (1570–1637) származik, aki egy 1626-ban kelt levelében így jellemezte Magyarország helyzetét: „Mert úgy tetszik, hogy mint a küszöb és ajtó között lévő újj, úgy vagyunk mi az hatalmas császárok között, és mind oltalomtul, s mind ellenségtül romlanunk kell, ha békességben nem maradunk."[1502] A kétoldali fenyegetettségre való figyelemfelhívás mellett Pázmány véleményének része, hogy az egyik fél, habár oltalmaznia kellene a határhelyzetben lévő Magyarországot, annak mégis romlására tör.

Magyarország a történelemben már többször volt hasonló szituációban, így a -11. században, amikor a kereszténységhez való csatlakozás után a keresztény német és a keresztény bizánci császár közé szorult, a 16–17. században, amikor az Habsburgok birodalma és a törökök közé, illetve a 19. század végén és a 20. század első felében, amikor vagy a pángermán és a pánszláv törekvések, vagy a nyugati és a keleti kultúra között találta magát. Utóbbi helyzetek specialitása, hogy Magyarország helyzetét meg lehetett ítélni úgy, hogy nem tartozik sem a germánokhoz, sem a szlávokhoz, hanem harmadik népcsalád, a turáni népek családjának a tagja, illetve úgy is, hogy az ország egyszerre tartozik a Kelethez és a Nyugathoz is. A küszöb–ajtó-ideológia többféleképpen is megjelent a 19. század végén és a két világháború között, így megtaláljuk Kalmár Gusztávnál (1892–1949), Paikert Alajosnál (1866–1948) és Kállay Béninél (1839–1903) is.

(i) Kalmár Gusztáv és a klasszikus ütközőzónák elmélete

A küszöb–ajtó-ideológia jó elméleti leírását nyújtotta Kalmár Gusztáv a két világháború között, aki nem csupán Magyarország tekintetében, hanem általánosságban fogalmazta meg azt.

Kalmár szerint a térképeken két, bármilyen szomszédos ország közötti határ a két ország közötti pillanatnyi helyzetet rögzíti, ezért ezek a határok statikus jellegűek. Évtizedenként végignézve a térképek változását nyilvánvalóvá válik a határok változása is: azok hol előrenyomulnak, hol hátrahúzódnak, ebben az értelemben dinamikus jellegűek. Egy-egy országnak nem minden határa mutat dinamikus változatosságot, hanem vannak olyanok, amelyek állandók, és vannak olyanok, amelyek változók. A határok változása az ország fejlődésével, hanyatlásával és a földrajzi viszonyokkal áll összefüggésben.[1503]

A határok kitolódása az ország geopolitikai erővonalainak az irányát mutatja. Az erővonalak az ország geopolitikai célkitűzéseinek (például megélhetési, stratégiai, vallási, kommunista, faji célok) és a földrajzi viszonyoknak a függvénye. A geopolitikai célkitűzések állandónak tekinthetők, függetlenek a napi külpolitikától, a földrajzi viszonyok elősegíthetik vagy hátráltathatják azokat.[1504]

A geopolitikai erővonal mindig ellenállásba ütközik, annak az országnak az ellenállásába, amely felé az irányul, ellentétes irányú erővonal létrehozását váltja ki a fenyegetett államból. Azt a területet, ahol a két ellentétes erővonal találkozik,

geopolitikai ütközőterületnek nevezzük. Azok a harmadik országok, amelyek területén két vagy több ellentétes geopolitikai erővonal keresztezi egymást, klasszikus geopolitikai ütközőterületen fekszenek.[1505] Ilyen terület például a belga–holland terület (a francia, angol és német erővonalak ütközésében), Lombardia (a német és francia erővonalak ütközésében), a Boszporusz- és a Dardanella-szorosok (az orosz, angol és török erővonalak ütközésében),[1506] és végül a Magyar Királyság a törökök és Európa erővonalai által kijelölt ütközőterületen.[1507]

Kalmár szerint *„az elsőrendű geopolitikai követelmény, hogy az ütközőterület az ország határán kívül legyen”,* illetve hogy *„[k]erülni kell […] minden olyan politikai kapcsolatot, amely az országot ütközőterületté teszi”.* Időnként azonban vannak olyan kényszerűségek is egy-egy ország számára, amelyek nem teszik lehetővé az ennek a követelménynek való megfelelést. Így Magyarország a középkor végén és a kora újkorban kényszerpályán mozgott: „[ha] *akartuk, ha nem, a harcot vállalnunk kellett, mert geopolitikai helyzetünk kikerülhetetlenül belesodort.* Bizonyos esetekben ezen a kényszerűségen egyetlen állam sem tud segíteni.”[1508]

(ii) Paikert Alajos és a turanizmus

Kalmár elméletének egy példáját a 20. század első felének egy másik küszöb–ajtó-ideológiája, a turanizmus írja le. A turanizmust nagy általánosságban úgy tudjuk meghatározni, hogy az a „Keletről való gondolkodás a közéleti-kulturális” társadalmi közegben, vagy szűkebben, hogy az a „keleti terjeszkedésről való gondolkodás”.[1509] A turanizmus szűkebb céljai között szerepelt a keleti magyar őshaza keresése, a magyar nép rokonainak felkutatása, és ezekre alapozva politikai-gazdasági-kulturális befolyásszerzés a Balkánon, a Közel-Keleten, Kis-Ázsiában és egész Ázsiában.[1510]

A turanizmus ennek a tanulmánynak a keretei között a pángermanizmusra és a pánszlávizmusra (illetve később a kommunizmusra) adott reakcióként bír jelentőséggel.[1511] A 19–20. század fordulóján a Magyarországot körbevevő germán és szláv népek azzal fenyegették a magyarságot, hogy vagy ide, vagy oda beolvad, és eltűnik.[1512] Ezzel a kettős fenyegetéssel szemben úgy lehetett fellépni, hogy a saját, a germánoktól és a szlávoktól különböző népcsoporthoz való tartozás tudatát erősítették.

Ezen defenzív aspektus mellett a turanizmusnak volt imperialista, kultúraközvetítő változata is. Az ugyanis támogatta az öntudatosuló balkáni, kis-ázsiai és ázsiai országokban való gazdasági és kulturális befolyásszerzést, illetve valamilyen gazdasági-politikai szövetség létrehozását.[1513] A turanizmus ilyen ideológiaként kontrasztba állítható volt a gyarmatosító ideológiával. Amíg a gyarmatosító ideológia főként a politikai és gazdasági befolyásszerzést igazolta, és eszközként hadiflottát, gyarmati hadsereget, gyarmati politikai berendezkedést alkalmazott, addig a turanizmus a gazdasági befolyásszerzést támogatta, és főként a turáni népek közötti szellemi-kulturális kapcsolatra épített.[1514]

A magyarok eredetével kapcsolatos kutatások csak a 19. század második felében indultak meg, addig a középkori gesták által közvetített hun–magyar rokonság elmélete volt az elfogadott. Az új kutatások alapvetően a nyelvészet tudományának körében zajlottak,[1515] így a turanizmus nyelvészeti elméletként is megjelent. A turanizmus értelmében a magyarral rokon népek: a finnugor népek (például a finn és az észt) és az ural-altáji népek (például a török, a tatár, a mongol, a japán és a koreai).[1516]

A „Turán" kifejezés az Iránytól északra/keletre elterülő közép-ázsiai területre utal, amelyet a 10–11. század körül született *Királyok könyve* című iráni eposz szerint Firédun király adományozott Túr nevű fiának (a másik két fia Irán területét [Iradzs] és Rúm birodalmát [Szalm] kapta).[1517] Az eposznak ez a része a kései iráni Szászánida Birodalomnak (224–651) a nomád turáni népekkel és a Bizánci Birodalommal (Rúm birodalma) való szembenállását tükrözi.[1518]

A turanizmus fogalma csak a 18. században jelent meg Európában, ahol a 19. században Max Müller (1823–1900) nyelvész használta fel a nyelvek osztályozásához. Müller Európa és Ázsia nem indogermán és nem sémi nyelveit sorolta a turáni nyelvek közé, két jellegzetességük segítségével meghatározva őket. Müller szerint a turáni a nomád népek nyelve, illetve agglutináló (toldalékoló) nyelv.[1519] Müller osztályozását és az összehasonlító nyelvészet eredményeit, azaz a magyar–török szóegyezéseket felhasználva Vámbéry Ármin (1832–1913) kidolgozta a magyarnak mint keleti nyelvnek és a magyarságnak mint türk népnek az eredetének az elméletét.[1520]

Müller nyelvosztályozását és Vámbéry elméleteinek nyelvészeti jellegű tudományosságát a korszakban érték kritikák. Müller esetében azért, mert történeti-társadalmi kritériumok alapján és földrajzi fogalmak segítségével (és nem kizárólag nyelvészeti fogalmakban) osztályozta a nyelveket.[1521] Vámbéry részben örökölte ezeket a problémákat, illetve vele szemben a finnugor nyelvészek hoztak fel érveket a magyarság finnugor származása mellett (amelyek egy részét Vámbéry is elfogadta). Vámbéry elképzelése azonban tudományosan hibás volt abból a szempontból is, hogy azonosította egymással a nép és a nyelv eredetének a kérdését, amivel ismét csak a nyelvészeten kívüli kategóriák kerültek a nyelvészeti vizsgálódás középpontjába.[1522] Az ilyen, a mai szemmel vett egyértelmű hibák a nyelvészet fejlődését ebben a korszakban azonban általánosan jellemezték.[1523]

Ezen hibáktól függetlenül a turanizmus Magyarországon kiterjedt intézményrendszerrel rendelkezett, valamint jelentős társadalmi és kormányzati támogatottságra tett szert a 20. század első felében (1918 és 1945 között Károlyi Gyula [1931–1932] kivételével minden miniszterelnök tagja volt a Turáni Társaságnak),[1524] és számos szerző fejtette ki gondolatait a *Turán* című folyóiratban. Ezek közül most főként egy szerző, Paikert Alajos, a Turáni Társaság ügyvezető elnökének gondolataira koncentrálok.[1525]

Paikert szerint küszöbön áll Ázsia öntudatra ébredése és modernizálódása, amelyben a nyugati népeknek aktív részt kell vállalniuk. A nyugati népeknek kell Ázsiát

civilizálniuk, és ezzel megelőzniük, hogy az ázsiai népek vérbe borítsák a nyugati civilizációt.[1526] Ázsia civilizálásában a magyaroknak (illetve a Turáni Társaságnak) kitüntetett feladataik vannak, mivel az ázsiai népekkel fennálló turáni rokonság erre predesztinálja őket. Az ország földrajzi fekvése és folyamrendszere szintén az ázsiai irányt jelöli ki a magyarok számára. Paikert így fogalmaz:

> „Ázsia most nekünk magyaroknak meghódítandó territórium, de nem a kard élével, sem az ottani népek elnyomásával és kizsákmányolásával, hanem ellenkezőleg azok testvéri támogatásával, produktív munkával, a technika, a tudomány és művészet fegyvereivel szerezzünk ott magunknak és nemzetünknek előnyöket és igaz jóbarátokat.
>
> Ezen az úton haladva érünk el a régi, nagy idők dicsőségéhez, őseink álmainak megvalósításához:–Magna Hungariához."[1527]

A modernizáció, a civilizálás és a nemzeti dicsőség megszerzése mellett azonban Paikert szerint fontos az általános békét és haladást biztosító gazdasági és politikai szövetség megalkotása is, amely egyben kerete lehet az előbbieknek. Paikert szerint azonban az általános béke és haladás nem érhető el a Népszövetségen belül, ezért a többi pánmozgalomhoz hasonló, de még csak alakulóban lévő turáni államszövetségre kell támaszkodni.[1528]

A turáni államszövetségnek a turáni népeket kell magába foglalnia, azaz a magyarokat, a finneket, az észteket, a bolgárokat, a törököket, a tatárokat, a kínaiakat, a koreaiakat és a japánokat. A turáni népek egyesülése az angolszász, a latin és a szláv népek egyesüléséhez hasonló folyamat. Összességében Paikert véleménye: „Eddig épp azért mondották rokontalannak és idegennek a magyar nemzetet, mert turáni volt, mert nem volt sem germán, sem latin, sem szláv. Ez a felfogás alaposan megváltozott és még alaposabban meg fog változni."[1529]

A béke és haladás megcélzásával a turáni államszövetség célja a békés együttműködés, a modern műveltség és a haladás vívmányainak a terjesztése, így a nyugatnak a kelettel való összekapcsolása. Ebben a kapcsolatban – Paikert szerint – a turáni népeknek is van mit adniuk a nyugati népek számára. Ugyanis olyan jelentős történelmi teljesítményt mutató népek is tartoztak a turáni kultúrához, mint a sumerok, a mükénéiek, a pelaszgok és az etruszkok.[1530]

Az összes turáni nép közül a nyugat-turáni népek (magyarok, finnek és észtek) alkotják az összekötő kapcsot kelet és nyugat között, és lehetnek a közvetítők. Ezt azáltal tudják megtenni, hogy felhívják a nyugat figyelmét arra, mit köszönhetnek a történelemben a turáni népeknek (többek között a magyarnak); illetve azáltal, hogy a turáni népek területén iskolákat alapítanak, és mezőgazdasági művelésbe fogják területeiket.

(iii) Kállay Béni és a kelet–nyugati közvetítő szerep

A turanizmus szerint a magyar eredetében turáni nép, így nem áll magában a germán és szláv népek között. Ennek egy következménye, hogy a magyarok képesek közvetíteni a keleti (turáni) és a nyugati kultúrák között. Egy másik határhelyzeti ideológia szerint is

fontos a magyar közvetítő szerep, aminek az alapja azonban az, hogy a magyar ugyan keletről származott nép, azonban nagyrészt már nyugativá, a legkeletibb nyugati néppé vált. Ennek az elméletnek a képviselője Kállay Béni, aki *Magyarország a Kelet és a Nyugot határán* (1883) című munkájában fejtette ki gondolatait.[1531]

Kállay szerint az emberiségnek két nagy fejlődési iránya különböztethető meg, a Csendes-óceántól az Adriai-tengerig tartó keleti kultúra és az Adriai-tengertől az Atlanti-óceánig tartó nyugati kultúra.[1532]

A keleti kultúra az ázsiai birodalmak, a makedón birodalom, az ókori görögség, Bizánc és a Balkán kultúrája, amelyben a legfontosabb jellemző a korlátlan egyeduralom. Az uralkodó nép a legyőzöttekkel szemben minden előnyt és kiváltságot magánál tartott, és a legyőzött népek megtartották különállásukat. Az uralkodó nép fejedelme népe egyéniségének kifejezője és korlátlan úr volt, aki azonban tiszteletben tartotta saját népének előjogait és kiváltságait. A fejedelem önkénye csak más népek ellen irányult. „Voltaképpen egy egész faj, vagy inkább egy szűkebb értelemben vett nemzetiség föltétlen uralma az, a többi népek fölött. És ez a kelet legjellemzőbb sajátossága."[1533] A legyőzöttek és az uralkodó viszonya azon alapult, hogy nem képződött egyetlen nép, hanem az uralkodó nép saját tagjaira támaszkodott a kormányzásban és a háborúban, és laza függésben tartotta a legyőzötteket. A keleti kultúrában így nem alakulhatott ki egységes politikai nemzet. A legyőzöttek alattvalók voltak, és nem polgárok, akiknek azonban a hitével és az intézményrendszerével szemben a saját területükön az uralkodó nép türelmet tanúsított.[1534]

A keleti kultúra másik fontos jellemzője az egyéniség érzete. A keleti ember feltétlenül igyekezett érvényesülni, és ha erőteljesebb egyéniséggel találkozott, akkor „inkább meghajolt, vagy megtört, de meg nem alkudott soha".[1535] Ennek az a következménye, hogy a közösségekben nem fejlődött ki az egyenjogúságon nyugvó viszony, illetve az egyéni szabadság intézménye, mivel az állam (fejedelem) mint legerősebb egyéniség nem tűrte meg alattvalói egyéni szabadságát. Az államalkotó erőt a kiváló egyének korlátlan akarata képezte, akik a társadalmi osztály vagy nemzetiség nevében gyakorolták a hatalmukat.

A nyugati kultúra szelleme a Római Birodalomban született meg a plebejusok és a patríciusok küzdelmével, majd a nyugat-európai nemzetekben élt tovább. Ezen küzdelem során a plebejusok jogot szereztek az államügyekben való részvételre, azaz a végrehajtó, majd a törvényhozó hatalom megszerzésére. A küzdelem kiegyezéssel, megalkuvással zárult, „[m]ert amazok megelégedtek kívánalmaik egy részének teljesítésével, emezek pedig idejében letudtak mondani előjogaik némelyikéről".[1536] A plebejusok és patríciusok közötti viszony ezek után szerződésszerű jelleget öltött, amelyben sem uralkodó, sem alattvaló nem volt. Minden társadalmi osztály kizárólagos jogokkal bírt, amelyeket a törvények biztosítottak számukra. Az államnak nem alattvalói, hanem polgárai voltak.

Ugyanakkor az állam érdekét mint közügyet minden társadalmi osztály támogatta. Ennek érdekében nem zárkózott el a szomszédoktól és az idegenektől, hanem még polgárai közé is felvette őket, és ezáltal politikai nemzetet létrehozva egybeolvasztotta azokat a rómaiakkal.[1537] Kállay szerint ez azt is jelenti, hogy a nyugati kultúrának nem sajátja a türelem más népek hiteivel és intézményeivel szemben, mivel fő törekvése az egybeolvasztás.[1538]

A keleti és a nyugati kultúra közötti határ a kettéosztott Római Birodalom két részének a határával esik egybe,[1539] amelynek egyik része a magyar állam területére esik.[1540] A magyar keleti nép volt, azonban már korán nyugati néppé vált, és befogadta a nyugati eszméket. A hódító magyarságban kiváltságos osztály képződött, a nép másik része lesüllyedt. A meghódítottak egy részét felvették a kiváltságosak közé, más részük pedig az alattvalók közé került. A magyar az utolsó olyan keresztény nép volt, amely vezetett keresztes hadjáratot kelet felé, és a reneszánsz is csak Magyarországig jutott el.

Ezzel együtt a magyarságban nem tűnt el teljesen a keletiesség minden vonása, hanem az megmutatkozik a népjellemben és a politikai viszonyokban is. Előbbihez tartozik a majdnem megtörhetetlen szívósság a kívülről jövő hatásokkal szemben, és a kevesebb erély a kitartást igénylő munkában vagy az újítások iránti vágy, de egyben a régi intézményekhez való ragaszkodás is. Utóbbihoz tartozik a magyarok türelmessége az új hazában talált népekkel és a bevándorlókkal szemben. Magyarországon nem keletkezett nyelvre nézve egységes nép, azonban egységes politikai nemzet igen. A magyar politikai nemzet azonban nem forrasztotta egybe a területén élő népeket, ám közös hazát teremtett számukra, Szent István koronájának országát. Ehhez a nyugati kultúrára is szükség volt.[1541]

Magyarországnak ez a speciális geopolitikai helyzete így két kultúra közötti közvetítésre jelöli ki a magyarságot:

> „A közvetítést az emberiség fejlődésének két nagy áramlata között, nekünk kell tehát elvállalnunk, mert mi vagyunk arra leginkább hivatva. A Kelet nem maradhat örökké rideg elzárkózásban. […] Elöljárni e nagyszerű szellemi tusában, megkísérelni a kiegyenlítést két világ ezredéves ellentétei között: nehéz, de szép és hálás feladat. És miénk a vezérszerep e feladat megoldásában, ha akarjuk. Minden erre utal; még az a szent ereklye is, melyet a magyar nép méltán az állami és nemzeti egység jelvényéül tekint. A magyar szent korona két részből áll. Rómából származott az egyik, a másik Byzánczból. A Nyugat és a Kelet szelleme egyesülnek a szent koronában.”[1542]

Kállay itt összekapcsolja a Szent Korona-eszmét és a határhelyzeti ideológiát. Úgy véli, hogy a Szent Korona-eszme azon tartalma, hogy képes volt békés együttélést biztosítani számos népnek a Kárpát-medencében, annak a következménye, hogy Magyarország a keleti és a nyugati kultúra határán helyezkedik el. A magyar kultúra így magába foglalja a keleti és a nyugati kultúra fontos elemeit is, azokat ötvözi egymással. Amennyiben a magyar teljesen nyugati néppé lett volna, akkor egybeolvasztotta volna a Kárpát-medencei, nem magyar népeket a magyarral. Amennyiben pedig teljesen keleti nép maradt volna, akkor nem biztosított volna békés együttélést ezeknek a népeknek.

A magyar kultúra összetett jellege azonban biztosította az önállóság és a békés együttélés megteremtésének a lehetőségét. Ehhez hasonlóan tudja majd a közvetítést ellátni a magyar kultúra a nyugati és a keleti kultúra között a jövőben is.

Összegzés

A 19. század második felében megjelenő geopolitikai elméletek nagy hatással voltak az államok külpolitikájára.

A tárgyalt elméletek közül Mackinder elképzelésének középpontjában az egész világ állt, de abban mégis különös súlyt képviselt Európa és Kelet-Európa. Ratzel és Haushofer, illetve Danyilevszkij ezzel szemben inkább Európára koncentrált. Amíg azonban Ratzel az Európán kívüli német gyarmatosítást, addig Haushofer és Danyilevszkij az Európán belüli német, illetve orosz offenzív politikát erősítette.

Ratzel, Haushofer és Danyilevszkij elmélete jól szemlélteti a geopolitikai ideológiák két típusát: a természeti határok mint földrajzi jelenségek jelentette meghatározottságot előtérbe állító elképzelést (Ratzel), illetve a speciális földrajzi területet elfoglaló ellenséges kulturális jelenségekre építő elképzelést (Haushofer, Danyilevszkij).

Magyarországon mindkét típusú geopolitikai gondolkodás népszerű volt, azonban a geopolitika önálló formában is megjelent. A ratzeli gondolatok összekapcsolódtak a Szent Korona-eszmével, és annak naturalizált változatának megjelenését eredményezték. A kulturális szembenállásra építő geopolitikai elmélet pedig valamilyen formában mindig is népszerű volt a két kultúra határán elhelyezkedő Magyarországon, a korszakban pedig különösen sokan foglalkoztak a témával. Így a határhelyzeti ideológiának megtalálható a civilizációt egy irányba közvetítő változata, a kultúrát védő védőbástya-változata és a kultúrák közötti közvetítés fontosságát hangsúlyozó variánsa is.

A nemzetközi viszonyok tudományán alapuló ideológiák a 20. században

A 20. századra a külpolitikának és a háborúindításnak önálló elméletei születtek meg a nyugati és a keleti világban, a politikai realizmus és a tudományos szocializmus. Ezek a tudományok a 19. századi tudományos fellendülésre épülve bontakoztak ki. A politikai realizmus előzményei között megtaláljuk a nemzetközi jog pozitivista iskoláit és a biológiai szociáldarwinizmust, a tudományos szocializmus gyökerei pedig a történelem és a szociológia tudományáig nyúlnak vissza. A 19. századi alapokon azonban olyan új tudományok születtek, amelyek tárgyuknak kizárólag a külpolitika (és a politika) alakítását tekintették. A 20. század így a külpolitikai és háborús ideológiák fejlődésének a harmadik nagyobb időszakát alkotja a középkor és a 17–20. század után.

Politikai realizmus és tudományos szocializmus: a nemzetközi viszonyok önálló tudományaira épülő háborús ideológiák

A politikai realizmus és a tudományos szocializmus egyaránt a nemzetközi viszonyok tudománya. A két ideológia, bár különbözőképpen tekintett a nemzetközi viszonyokra, hasonló fejlődési utat járt be. Mindkettő előzményének tekinti a nemzetközi viszonyokról való utópikus gondolkodást, amelynek keretében inkább a morális célkitűzések domináltak, és nem a tudományos módszer. Jelentős különbség azonban közöttük, hogy amíg a politikai realizmusban a tudományosság iránti igény jelentősen háttérbe szorította a morális célkitűzést, a tudományos szocializmusban továbbra is fontos helyet töltött be.

A politikai realizmus: Carr, Morgenthau és Waltz

A „politikai realizmus” kifejezés többféle értelemben használható. Utalhat az analitikus politikai filozófia egyik iskolájára, a (bel)politika alaptermészetével foglalkozó egyik iskolára és a nemzetközi viszonyok egyik iskolájára is.[1543] Ezekből most a nemzetközi viszonyok realizmusa rendelkezik jelentőséggel számunkra.

A nemzetközi viszonyok realista megközelítésének a tudománya a 20. század szülötte. Korábbi szerzők azonban foglalkoztak már a témával, vagy képviseltek realista álláspontot. Idetartozik például az ókori történetíró, Thuküdidész (Kr. e. 460–395), illetve olyan kora újkori filozófusok is, mint Niccolò Machiavelli (1469–1527) és Thomas Hobbes (1588–1679). Ezek a szerzők azonban a tudományos realizmus előfutárainak tekinthetők, és nem a tudomány képviselőinek.[1544]

A nemzetközi viszonyok realista tudománya csak a 20. században bontakozott ki, Edward H. Carr (1892–1982) *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939* (A húszéves válság, 1919–1939) (1939) című munkájának megjelenését követően, amelyben Carr

elválasztotta a nemzetközi viszonyok utópikus és tudományos megközelítését egymástól. Carr munkáját először Hans J. Morgenthau (1904–1980) folytatta a politikai realizmus tárgyának meghatározásával, majd Kenneth N. Waltz (1924–2013) a politikai realizmus tudományos módszertanának kidolgozásával.[1545]

A nemzetközi viszonyok tudományos tanulmányozása: Edward H. Carr utópizmuskritikája

Carr szerint a nemzetközi politika tudománya még csak gyerekkorát élte, amikor ő *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939* (A húszéves válság, 1919–1939) (1939) című munkáját írta.[1546] Korábban a nemzetközi politika a diplomaták (és a titkos egyezmények) felségterülete volt, a háború pedig a hivatásos katonáké. Ennek az állapotnak közvetlenül az I. világháború (1914–1918) vetett véget, amelyet, bár senki nem akarta, a titkos szövetségek mégis előidéztek. Az I. világháború így felvetette a nemzetközi viszonyok, köztük a háború tudományos megközelítésének a szükségességét.

A tudományos megközelítés előtérbe kerülését közvetve a nemzetközi viszonyokról való gondolkodás fejlődése eredményezte, amikor az átlépett a primitív, teleologikus és utópikus állapotból a realista szakaszba. Az utópikus szakaszt olyan célok és víziók határozták meg, mint a háború megelőzése.[1547] A vízió összeomlását követően azonban a realista megközelítés és a kritikai gondolkodás, a tények, illetve az okok és következmények vizsgálata nyert teret a vágyakozással szemben. Carr szerint az utópikus-realista fejlődési séma nem csupán a nemzetközi viszonyok tudományát jellemzi, hanem olyan más tudományokat is, mint a politikai gazdaságtan és a közgazdaságtan, illetve az utópikus és a tudományos szocializmus.[1548]

Carr szerint jellegzetes különbségek figyelhetők meg az utópikus és a realista gondolkodásmód között. Így az utópikus megközelítés feltételezi a szabad akarat, az elmélet, az intellektuális megközelítés, a radikalitás és az univerzális morális értékek jelentőségét. Ezekre alapozva az utópikus megközelítés hangsúlyozza a politikus jövőt befolyásoló szabad célkitűzését, a politikai elmélet előíró és *a pirori* megismerhető általános elvekben kifejezhető és idealisztikus jellegét, illetve az univerzális morális értékek politika feletti érvényességét. A realista megközelítés ezekkel szemben a meghatározottság, a gyakorlat, a bürokrácia, a konzervativizmus és a politika jelentőségét ismeri el. Ezekből kiindulva a realista a jelen tényeit meghatározó múltbeli okokat, az elméletet *a posteriori* meghatározó múltbeli gyakorlatot és a politikai-közösségi rendszert tekinti fontosnak.[1549] Ezen jellemzők alapján világosan kimutatható a kétféle gondolkodásmód különbsége, azonban Carr szerint az utópikus és a realista megközelítés olyan ellentétpár, amelyben a realista oldal soha nem lehet mentes valamilyen mértékű utópizmustól.[1550]

A realista és az utópista gondolkodásmód különbségének hangsúlyozásában Carr alapvetően a nemzet jelentőségét és érdekét állítja szembe az univerzális értékekkel, amikor egész elképzelését is összefoglalva úgy vélekedik:

> „A társadalmi moralitás elméletei mindig egy hatalommal rendelkező csoport termékei, ami azonosítja magát a közösség egészével, és ami rendelkezik azokkal az alárendelt csoportoktól és egyénektől elzárt eszközökkel, amelyekkel rákényszerítheti világnézetét a közösségre. Hasonló indokok miatt és hasonló folyamat alapján a nemzetközi moralitás elméletei is a hatalommal rendelkező nemzetek vagy nemzetek csoportjainak a termékei."[1551]

A nemzetközi politikában ható erők vizsgálatának tudománya: Hans J. Morgenthau emberi természetre építő realizmusa

Morgenthau realista elmélete már nem az utópikus moralizmussal szembeni önállóságot hangsúlyozta, hanem általában a politika, és kiváltképpen a nemzetközi politika természetének a meghatározására törekedett.[1552] Miként a *Politics among Nations – The Struggle for Power and Peace* (A nemzetek közötti politika – Küzdelem a hatalomért és békéért) (1948) című könyvének[1553] nyitómondatában írja: „Ennek a könyvnek kettős célja van: egyrészt megtalálni és megérteni azokat az erőket, amelyek meghatározzák a nemzetek közötti politikai viszonyokat, illetve megérteni azt, ahogyan ezek az erők hatnak egymásra, a nemzetközi politikai viszonyokra és intézményekre."[1554] Morgenthau szerint kutatni kell a nemzetközi viszonyok törvényszerűségeit, illetve azon feltételeket is, amelyek között ezek a törvényszerűségek érvényesülnek. Mivel azonban a nemzetközi politikában jelentőséggel bíró helyzetekben többféle politikai viszony is meghatározó lehet, ezért ezek kutatója a törvényszerűségek ismeretében is csak legfeljebb tendenciákra, feltételekre és valószínűségekre hívhatja fel a figyelmet.[1555] Miben állnak azonban a nemzetközi viszonyok törvényszerűségei?

A nemzetközi viszonyok – és a belpolitika – alapvető jellegzetessége „a hatalomért való közdelem".[1556] Akármi legyen ugyanis a kitűzött célja egy ország politikájának, például a vallási térítés, a nemzetközi béke vagy a nemzet biztonsága, annak megvalósításához arra van szüksége, hogy hatással legyen mások és más országok vezetőinek a gondolataira és cselekvéseire.

Ez a képesség a politikai hatalom, amely pszichológiai viszony a hatalom gyakorlója és azok között, akik felett a hatalmat gyakorolják. Így a katonai, gazdasági és egyéb állami intézkedéseknek lehet önálló katonai vagy gazdasági jelentősége, azonban amennyiben a cél a nemzeti hatalom erősítése, akkor az intézkedések politikai jellegűek.[1557] A nemzeti hatalom több dimenzióban erősíthető, így az ország földrajzi elhelyezkedésében, természeti erőforrásaiban, ipari képességeiben, katonai képességeiben, népességében, nemzeti karakterében, moráljában és diplomáciájában.[1558]

Minden politika – legyen szó bel- vagy külpolitikáról – egyben hatalompolitika is. Ennek az az oka, hogy a közösségeket és a társadalmat az egyének hozzák létre alapvető biopszichológiai késztetéseik alapján. Az élni akarás, a szaporodásvágy

és az uralomvágy minden ember közös késztetése, amelyek kifejezésre jutnak az emberi közösségalkotás minden szintjén. Így megfigyelhetők családi viszonyok között (anyós-vő kapcsolatban), a civil szervezetek és üzleti vállalkozások versengésében, a politikai pártok versengésében a belpolitikában és a nemzetek közötti konfliktusokban is.[1559]

A hatalomért való küzdelemnek három alapvető formája van, és három korlátozó tényezője. A küzdelem első formája a *status quo* fenntartásának a politikája, amelynek célja a hatalom megtartása, eszköze a béke, a szövetségi és egyéb szerződések, illetve a nemzetközi intézmények.[1560] A második forma az imperializmus, amely a *status quo* megváltoztatásával a hatalom növelésére irányul. Az imperializmus katonai, gazdasági vagy kulturális eszközökkel világbirodalom kialakítására vagy kontinentális, esetleg lokális befolyás szerzésére törekszik.[1561] Végül, a küzdelem harmadik formája a presztízspolitika, amely a hatalom megmutatását célozza diplomáciai ceremóniákkal és katonai gyakorlatokkal. A presztízspolitika a gyakorlatban nem önálló politizálási forma, hanem az előző két politika eszköze.[1562]

A korlátozó tényezők közül az első a hatalomegyensúly kívánalma, amely a hatalmi viszonyok segítségével stabilizálja a hatalomért való küzdelmet.[1563] A hatalomegyensúly kívánalmával szemben a nemzetközi moralitás, a világ közvéleménye (nemzetközi szokások) és a nemzetközi jog olyan normatív szabály, amely a hatalomért való küzdelmet az emberi közösségek fennmaradásának a szempontjából elfogadható mértékre korlátozza.[1564] Ezek a szabályok szankciójukban különböznek egymástól, így a morális szabályok megsértésének szankciója lelkiismereti, a közvélemény szankciója a spontán helytelenítés, a jogi szankció pedig racionális procedúra.

A módszertani politikai realizmus: Kenneth N. Waltz neorealizmusa

Waltz a politikai realizmus mint a nemzetközi viszonyokkal foglalkozó tudomány fejlődésének egy következő állomását képviselte a *Theory of International Politics* (A nemzetközi politika elmélete) (1979) című könyvében.[1565] Amíg Carr megkülönböztette a politikai realizmust a pretudományos utópizmustól, Morgenthau pedig definiálta a politikai realizmus tárgyát, addig Waltz a politikai realizmus módszertanának kidolgozásához járult hozzá.

Waltz szerint a politikai realizmus korábbi képviselői inkább filozófiai interpretációkat kínáltak, semmint elméleti magyarázatokat és előrejelzéseket. Korábban ugyanis nem tettek különbséget a törvények és az elméletek között. A kettő azonban különbözik egymástól. A törvények azonosítják az események valamilyen állandó vagy valószínű összességét, az elméletek pedig megmagyarázzák, hogy miért állnak fenn ezek az események, illetve előrejelzéseket tesznek az események alapján. A törvényeket továbbá felfedezik, az elméleteket azonban konstruálják. Az elméletek így mentális képét adják a törvények jelentette valóságnak, azaz nem a valóságot, hanem egy valóságot jelenítenek meg. Az elméletek továbbá tesztelhetők a tapasztalatban, hogy

mennyire adnak jó magyarázatokat és előrejelzéseket. Ehhez hasonló magyarázatokkal szolgálnak a természet- és társadalomtudományok is a saját kutatási területükön.[1566]

Waltz szerint a nemzetközi viszonyok törvényeinek léteznek redukcionista elméletei, amelyek az egyének vagy az államok viselkedésével magyarázzák a nemzetközi viszonyok törvényszerűségeit.[1567] Emellett azonban létezik a nemzetközi viszonyok rendszerelmélete, amely a struktúra jellemzőivel magyarázza a törvényszerűségeket. A két elmélettípus között fontos különbséget jelent, hogy miként kezelik a domesztikus és a nemzetközi politikai viszonyokat.[1568] Az olyan redukcionista elméletek, mint Morgenthau elmélete, alapvetően a hasonlóságot hangsúlyozza a politika két területe között, Waltz ezzel szemben a strukturális különbséget. A nemzetközi viszonyok rendszerelmélete így a nemzetközi színtéren jelen lévő erőkkel és törvényekkel foglalkozik, amelyek nem jelennek meg a domesztikus színtéren.[1569]

A politikai rendszer az erőknek egy speciális csoportját foglalja magába. A rendszerben az elemek interakciójuk során olyan tulajdonságokra tesznek szert, amelyeket a rendszeren kívüli interakciók által nem szerezhetnek meg. A politikai rendszerek maguk nem cselekvők, ám hatással vannak elemeik cselekvésére. A hatást vagy a szocializáció folyamatán keresztül, vagy a versenyhelyzeten keresztül gyakorolják. A szocializáció a rendszer normáival hozza összhangba a szereplőket, a verseny pedig olyan rendet generál, amelyben a szereplőket önálló döntéseik és cselekvéseik hozzák kapcsolatba egymással.[1570]

A politikai rendszer az interakcióban álló elemeiből és ezen elemek elrendezéséből, azaz struktúrájából áll. A struktúrát az azt rendező elv, az elemek különböző funkciói és az elemek képességei határozzák meg. Waltz szerint a domesztikus politika hierarchikusan rendezett, azaz a politikai szereplők hatalmuk fokában (alá- vagy fölérendeltségükben), szerepükben (funkcióikban) és képességeikben (hatásköreikben) vannak megkülönböztetve (például az országgyűlés, a köztársasági elnök vagy a miniszterelnök). Ezzel szemben a nemzetközi politika anarchikusan rendezett. Az anarchikus rendezettség azt jelenti, hogy a rendszer se nem kaotikus (rendezetlen), se nem egy elem normái mentén hierarchikusan rendezett, hanem hogy koordinálja az elemeit.[1571]

Az anarchikus rend a főként saját magukra tekintettel lévő *(self-regarding)* önálló államok kompetitív és együttes cselekvésének a spontán és nem szándékolt eredménye. Ezen cselekvések paradigmája az önsegély *(self-help)*. A nemzetközi politikában az önsegély azt jelenti, hogy a politika szereplője bármit megtehet, hogy érdekeit kielégítse. Az anarchikus rendszer az államok versenyére épülő rendszer, ezért abban az államoknak semmilyen érdeke nincs biztonságban. Az államok legfontosabb érdeke így a biztonság, amelyre – mint előfeltételre – ráépülhet bármilyen más cél. A nemzetközi politikában az államok hasonló funkciókkal rendelkeznek, mindegyik hasonló kérdésekben igyekszik a saját maga életét szervezni (például gazdasági,

oktatási, egészségügyi, lakhatási, kulturális szabályozás). Amiben az egyaránt önálló és hasonló funkciókkal rendelkező államok különböznek egymástól, azok a rendelkezésre álló képességeik, például a méret, a gazdagság vagy a hatalom.[1572]

Bár az önsegély a háború kockázatával jár együtt, a nemzetközi rendszer anarchikus jellege nem jelenti, hogy ott – a közös kormányzat hiányában – gyakrabban fordul elő az erőszak, mint a domesztikus politikában. Ennek egyik oka, hogy a kormányokkal szembeni destruktivitás, a lázadás és a kormányok erőszakos megdöntése is gyakori formája az erőszaknak, nemcsak a háborúk. Egy másik ok, hogy az anarchikus rendszerben az államok alapvető érdeke a *status quo,* azaz a fennálló hatalomegyensúly fenntartása.[1573]

Az anarchikus rendszer szelektál az állami viselkedések között, „jutalmaz" és „büntet" bizonyos állami viselkedéseket. Azok az államok, amelyek a rendszer alapvető jellemzőit – mint egy játék szabályait – elfogadva cselekszenek, többször lesznek sikeresek, mint azok, amelyek nem. Az anarchikus nemzetközi rendszer legfontosabb jellemzője, hogy benne a biztonság – rendező elem híján – nem garantált, ezért az államok a biztonságra és a *status quó*ra jellemző hatalomegyensúly fenntartására törekednek.[1574]

A tudományos szocializmus: Engels, Marx és Lenin

Nem a politikai realizmus volt az egyetlen aspiráns a nemzetközi viszonyok tudományának címére a 20. században. 19. századi előzményeket követően a 20. században egy másik tudomány, a Friedrich Engels (1820–1895), Karl Marx (1818–1883) és Vlagyimir Iljics Lenin (1870–1924) nevéhez kapcsolódó tudományos szocializmus is a nemzetközi viszonyok tudományaként jelent meg.[1575]

A tudományos szocializmus mint a nemzetközi viszonyok tudománya

A tudományos szocializmus szerint a társadalmat tudatosan és tervszerűen kell alakítani, a társadalom megismerhető jellegzetességeinek figyelembevételével.[1576] A definíció első része a tudományos szocializmus ideologikus (ebben az esetben kvázi utópikus és morális) jellegét biztosítja, míg a második része a modern tudomány értelmében a társadalomtudományi (szociológiai) jellegét. A kettő együtt adja a tudományos szocializmus tudományosságát.

A tudományos szocializmus az utópikus szocializmussal szemben határozta meg magát. Az utóbbi szintén a társadalom megváltoztatására törekedett, azonban a változásokat Engels szavaival:

> [F]ejből akarták létrehozni. A társadalom csak visszásságokat mutatott; ezek kiküszöbölése a gondolkodó ész feladata volt."[1577] „Hogy a valóságos ész és igazságosság eleddig nem uralkodott a világon, az csak onnan ered, hogy nem ismerték fel őket helyesen. Hiányzott ugyanis a lángeszű egyes ember, aki most íme fellépett, és aki felismerte az igazságot; hogy most lépett fel, hogy az igazságot éppen most ismerték fel, az nem a történelmi fejlődés összefüggéséből szükségszerűen következő, elkerülhetetlen esemény, hanem tisztára szerencse."[1578]

Az utópikus szocialisták zseniális, de véletlen felfedezéssel jöttek rá arra, hogy koruk társadalma sok visszásságot – társadalmi igazságtalanságot – mutat, és hogy azt bizonyos irányba meg kell változtatni. Felfedezésüket gazdag mecénások támogatásával propagálták, majd mintakísérletek (utópiák) keretében igyekeztek megvalósítani. Ilyen utópia volt már Thomas More (Mórus Tamás) (1478–1535) nem létező Sehol szigete, majd Charles Fourier (1772–1837) falanszterekből álló – elképzelt, de a társadalom minden osztályának a támogatásával megvalósításra szánt – „Jövő Birodalma" és Robert Owen (1771–1858) New Lanarkban ténylegesen megvalósított mintatelepülése. Ezekről az utópiákról összességében elmondható, hogy lakóik közösen birtokolják a termelőeszközöket, szeretik az emberséges körülmények között folytatott munkájukat, a tudásra és a technikára támaszkodnak életük szervezésében és vezetésében, emberséges nevelési elveket és társadalmi gondoskodási rendszert tesznek magukévá.[1579]

A tudományos szocializmus az utópikus szocializmushoz hasonlóan a társadalmi rend megváltoztatására törekedett, azonban azzal ellentétben tudományos felismerések alapján, és azoknak a segítségével, akiket a fennálló rend igazságtalansága közvetlenül sújt.[1580] A két eltérés közül most az első a lényeges.

Engels szerint a tudományos szocializmus fellépése nem zseniális, de szerencsés és így véletlen felfedezésnek köszönhető, hanem annak a felismerésnek, hogy a történelem gazdasági alapokon nyugvó, szükségszerű folyamat. A tudományos szocializmus szerint ugyanis a történelem nem értelmetlen – céllal nem rendelkező – „erőszakcselekedetek vad zűrzavara",[1581] hanem az emberiség fejlődésének szükségszerű folyamata. Ennek az egyik állomása a tudományos szocializmus megjelenése, amely „két történelmileg keletkezett osztály, a proletariátus és a burzsoázia, harcának szükségszerű terméke".[1582] Az így létrejött új tudomány feladata, hogy tanulmányozza azokat a gazdasági folyamatokat, amelyek alapul szolgálnak a történelmi fejlődésnek. Az említett folyamatok kutatása ugyanis információt szolgáltat az osztályok közötti történelmi és aktuális konfliktusok okáról, illetve a feloldásuk módjáról és eszközeiről.

A tudományos szocializmuson belül a konfliktusok történetét a történelmi materializmus, a burzsoá-proletár konfliktus okát az értéktöbblet-elmélet,[1583] a megoldást pedig a szocialista humanizmus írja le.[1584] A történelmi materializmus szerint a történelem menetét a társadalmi folyamatokat megalapozó gazdasági folyamatok határozzák meg, amelyek következtében a történelem mindig két, a termelőerőket birtokló és nem birtokló osztály (patrícius-plebeljus, rabszolgatartó-rabszolga, hűbérúr-jobbágy, tőkés-munkás) harcaként jelenik meg.[1585] Az értéktöbblet-elmélet szerint a tőkés kevesebbet fizet a munkásnak a munkájáért, mint az az érték, amelyet a munkás a munkájával megtermel, és az így létrejövő értéktöbblet a tőkéshez kerül, ami a munkás kizsákmányolását jelenti.[1586] A szocialista humanizmus pedig

a konfliktus megoldásaként a termelőerők állami, majd társadalmi tulajdonba vételét irányozza elő. Ennek az alapját a szükségszerű történelmi folyamat képezi, amellyel a burzsoá termelési rend a népesség többségét proletárrá változtatja, és így megteremti azt a hatalmat, amely a termelőeszközök közös tulajdonba vételének forradalmát végrehajtja. A társadalmi tulajdonba vétellel megszűnik a proletariátus, minden társadalmi osztály és az osztályok közötti konfliktus is, és létrejön a jogi és társadalmi egyenlőségen alapuló emberi társadalom.[1587] A történelmi materializmus önmagában a történelemtudományhoz tartozik, az értéktöbblet-elmélet a közgazdaságtanhoz, a szocialista humanizmus pedig a nemzetközi viszonyok tudományához. Együtt azonban az emberi társadalom átalakítását célzó ideologikus és tudományos tartalmuk miatt a tudományos szocializmust és a nemzetközi viszonyok (egyik) tudományát alkotják.

Vlagyimir Iljics Lenin elfogadta ezeket az elméleteket,[1588] és a megvalósításukkal[1589] tovább is fejlesztette azokat. Engels számára a tudományos szocializmus mint a szocializmushoz vezető szükségszerű út tudománya volt fontos, amely azonban a Szovjetunióval Lenin számára már megvalósult. Lenin így a tudományra már a szocializmus nemzeti és nemzetközi építésében támaszkodott.[1590] Az így felhasznált tudomány magába foglalja a differenciálódó résztudományokat (a filozófiatudományokat, a társadalomtudományokat, a természettudományokat), amelyek alapja azonban közös, a tudományos szocializmus (vagy marxizmus).[1591]

Lenin úgy vélte, hogy a kapitalizmuson belül az imperializmus korát éljük, amikor a burzsoá államok már nem csupán a saját nemzetük proletárjait zsákmányolják ki, hanem a gyarmatosítással a világon máshol is igyekeznek megvetni lábukat, és kizsákmányolni más nemzeteket.[1592] Ezért Lenin, Joszif Visszarionovics Sztálin (1878–1953) és Mao Ce-tung (1893–1976) szerint a kapitalizmus minden háborúja igazságtalan háború, míg a kapitalizmus minden formája ellen vívott háború igazságos háború. A tudományos szocializmus így háborús ideológiaként az igazságos háború egy formáját fogadja el.

Az igazságos háború kommunista elmélete

a) Bevezetés

Az igazságos háború elmélete Nyugat-Európában középkori gyökerekkel rendelkezik, ám népszerű volt a kora újkorban, illetve a 20. század második felében is, utóbbi esetben főként az egyesült államokbeli szerzőknek köszönhetően. A kora újkor és a 20. század között az elmélet háttérbe szorult, jelentősége meglehetősen csökkent Nyugat-Európában. Ugyanebben az időszakban azonban, a kommunista tanoknak köszönhetően, az elmélet nagy népszerűségre tett szert a Szovjetunióban, Kelet-Európában a szocialista országokban és a kommunista Kínában.

A kommunista szerzők mindegyike hivatkozott valamilyen formában az igazságos háború fogalmára. Marx szerint „a történelem egyetlen jogos háborúja […] a leigázottak

leigázók elleni háborúja".[1593] Lenin szerint „háború és háború között különbség van […] vannak igazságos és igazságtalan, a haladást szolgáló és reakciós háborúk".[1594] Sztálin szerint „[a] bolsevikok azt tartották, hogy kétféle háború van: a) *az igazságos* […] és b) *az igazságtalan* […] A háború első fajtáját a bolsevikok támogatták."[1595] Mao szerint „[a] történelem folyamán lezajlott háborúk két csoportra oszthatók: igazságos és igazságtalan háborúkra. Minden haladó háború igazságos háború, minden haladást gátló háború igazságtalan háború."[1596] A kommunista klasszikusok álláspontja bekerült a kommunista kánonba, így megtalálható a legtöbb háborúval foglalkozó kommunista szerző művében.[1597]

Bár ezek a szerzők mindegyike hivatkozik az elméletre, annak kidolgozása a marxizmus militarizálásához[1598] kapcsolódik. Ez a teória szintjén a clausewitzi gondolatok marxista beépítését jelentette, amely Lenin nevéhez kötődik. Az elmélet Lenin szavaival röviden úgy foglalható össze, hogy „háború és háború között különbség van, […] vannak igazságos és igazságtalan, a haladást szolgáló és reakciós háborúk, olyan háborúk, melyeket haladó osztályok és olyanok, amelyeket maradi osztályok folytatnak, olyan háborúk, melyek az osztályelnyomás megszilárdítását, és olyanok, amelyek annak megdöntését szolgálják".[1599]

Az elméletet Lenin korábbi szerzők nézeteinek továbbgondolásával és kombinálásával alkotta meg. Ezek a szerzők: Carl von Clausewitz (1781–1831), aki politizálta a háborút, Engels és Marx, akik a politikán belül a gazdasági, illetve az osztály- és társadalmi jelleget hangsúlyozták, illetve Immanuel Kant (1724–1804), aki pedig a nemzetközi viszonyok tartósan (örökké) békés jellegét tartotta fontosnak. Kant és Clausewitz elképzelései ismertek voltak Marx és Engels számára is, azonban végül lépésről lépésre csak Lenin számára álltak össze az igazságos háború kommunista elméletévé.[1600]

b) A lenini elmélet elemei

Clausewitz politizált háborúfogalma a 17–18. századot meghatározó és eredetében Hugo Grotiushoz (1583–1645) köthető háborúfogalmat váltotta fel. Grotius szerint a háború az igazságszolgáltatás folytatása más eszközökkel, azaz olyan állapot, amelyben a béke állapotát szabályozó nemzetközi jogszabályok helyett a háború állapotát szabályozó jogszabályok érvényesek.[1601] A kérdéses jogszabályok meghatározásában Grotius számára részben még adott volt a minden ember közös racionális és szociális természetéből fakadó természetjog, amely kiterjedt az emberek közösségeire – az államokra – is. A természetjog biztosította azt az államok feletti, és azok akaratától független mércét, amely lehetővé tette az államok közötti igazságtalanság megítélését, illetve azzal szemben igazságos háború viselését. Részben azonban már Grotius is támaszkodott az állami viselkedés megítélésében és igazolásában az államok akarata által létrehozott nemzetközi jogra, amely legalábbis direkt módon nem volt visszavezethető a természetjogra. A háború mint olyan állapot,

amelyre a más eszközökkel (erőszakkal) folytatott igazságszolgáltatás a jellemző, ez utóbbi jogtípus folyománya volt.

Grotiust követően, a 17–19. században a természetjog jelentősége háttérbe szorult, és a szuverén államok akaratának jelentősége megnőtt. Ez azt jelentette, hogy a háború indításának kapcsán az adott állam politikai szándékához képest a külső és közös mérce jelentősen vesztett az érvényességéből. Az államok közötti igazságtalanság és igazságosság mércéje így szintén elveszett. Clausewitz Grotiussal szemben pedig már azt hangsúlyozta, hogy a háború nem az igazságszolgáltatás, hanem az állami politika folytatása más – erőszakos – eszközökkel.[1602] Lenin értelmezésében állami politikán Clausewitz a társadalom uralkodó osztálya (vagy maga az uralkodó) akaratának, szándékának és érdekének az érvényesítését értette.[1603] Így a lenini olvasatban Clausewitz háborúmeghatározása az, hogy az uralkodó osztály politikai szándékainak érvényesítése más (erőszakos) eszközökkel.

Ez azonban Lenin szerint helytelen, mivel „a háború társadalmi és politikai jellegét nem egyes személyek és csoportok, sőt nem is egyes népek »jóakarata« határozza meg, hanem: a háborút viselő *osztály* helyzete, az osztály *politikája,* melynek a háború folytatása”.[1604]

Lenin Clausewitzétől jelentősen eltérő politikaértelmezésének eredete Engels és Marx elméleteiben keresendő. Engels szerint a politika alávetéssel járó erőszakos tett, amelyhez nem (csupán) az akarat szükséges, hanem az is, hogy adottak legyenek az erőszak és az alávetés gazdasági eszközei. A politikának így Engels szerint gazdasági alappal kell rendelkeznie, mert a háború nem pusztán a politika folytatása más eszközökkel, hanem a politikát megalapozó gazdasági tevékenység folytatása más eszközökkel.[1605]

Marx szerint a politikai akarat, az alávetés és az ezeket megalapozó gazdasági hatalom alapvetően társadalmi osztályok közötti konfliktust, osztályharcot határoz meg. A marxista értelmezés szerint ez a konfliktus a 19. század megfelelő gazdasági fejlettségű európai országaiban a burzsoázia és a proletariátus között állt fent. A kisebbségben lévő egyik osztály (a burzsoázia) kizsákmányolta és elnyomta a többségben lévő másik osztályt (a proletariátust).[1606]

Engels és Marx ezzel ismét megteremtette azt az államok feletti morális mércét, amely lehetővé tette az államok közötti igazságtalanság megítélését és az igazságos háború elméletének újraalkotását. Ez a mérce korábban az egyén racionális-szociális természetén, a kommunizmussal pedig az ember szolidáris-közösségi természetén alapult.[1607] Az új mérce alapján a társadalmi igazságtalanság és a háborús igazságosság a proletariátus kizsákmányolására és elnyomására hivatkozva vált megítélhetővé.

A kizsákmányolás és az elnyomás alapjelensége, hogy a burzsoázia tagjai elidegenítik a proletárokat emberi természetüktől. Az emberi természet fontos, más élőlényektől megkülönböztető része a társas alkotóképesség, amelynek segítségével az ember képes

eszméinek, céljainak és azok által önmagának a megvalósítására.[1608] Marx szerint az elidegenedés alapformája az elidegenült munka (az alkotás egy formája), amely által az ember alkotása (munkájának terméke) és munkája (a munkafolyamat) magántulajdonná vagy pénzzé válik. Önmagában ez nem igazságtalan folyamat, hanem az emberi élet része, amelyet más emberekkel együtt végezve vagy a munkamegosztás által az ember elérheti az önmegvalósítást.

A kizsákmányolás és az elnyomás a kapitalista társadalomra jellemző jelenség. A kapitalista társadalomban a proletariátus tagjai által végzett bérmunka során a proletárok munkája és annak eredménye a burzsoá osztály tagjainak magántulajdonává és pénzévé (tőkéjévé) válik, mégpedig aránytalanul alacsonyabb (és Marx szerint a kapitalista társadalom fejlődésével egyre alacsonyabb) ellentételezésért, mint amennyit azok valójában érnek. Ebben az esetben az aránytalanság az igazságtalanság alapja.

A munkafolyamattól és a munkája eredményétől elidegenedő proletár azonban emberi természetének lényeges elemétől, alkotóképességétől, és így emberi mivoltától is elidegenedik. Alkotóképességét mások, a burzsoá osztály tagjai használják. Az ember azonban lényegileg társas lény, azaz az egy közösségben lévő embereket a közös emberi természet összekapcsolja egymással. Ezért, amikor valaki emberi mivoltától idegenedik el, akkor nemcsak magától, hanem minden embertől is elidegenedik egyszerre. Ebben az értelemben mások által használt áruvá, dologgá és puszta eszközzé válik, reifikálódik. Ebben az esetben az igazságtalanság alapja a reifikáció.[1609] Az igazságtalanság mindkét értelmére utalva mondja Marx: „A munkás annál szegényebb lesz, minél több gazdagságot termel."[1610]

Marx szerint a kizsákmányolással, az elidegenedéssel és az igazságtalansággal szemben a proletariátus a termelőerők fejlődésével (például a nagyipar létrejöttével és megerősödésével) párhuzamosan, fokozatosan megszerveződik, és polgárháborúba, forradalomba kezd a burzsoázia ellen, hogy megdöntse annak erőszakos hatalmát.[1611] Ez a folyamat a társadalmi ellentéteket a történelem során meghaladó szintézis létrejötte, más néven a történelem dialektikus folyamata, amelynek megértéséhez dialektikus gondolkodás és dialektikus tudományos módszertan szükséges. A gyakorlatban a dialektika a fenti példában abban áll, hogy a kapitalizmus szükségszerűen kitermeli a saját ellentétét, a proletariátust, amely kettejük ellentétét meghaladva kettejük szintézisét hozza létre. A dialektika az elmélet tekintetében pedig úgy ragadható meg hogy az egyesíti az elméletet az ellentétével, a gyakorlattal.[1612]

A kapitalizmus és a proletariátus ellentéte miatt a kommunista igazságos háború mindig polgárháború, azon belül forradalmi jellegű, amely az elnyomás ellen irányul. Így van ez attól függetlenül, hogy az elnyomás egy országon belül történik, vagy nemzetközi viszonyok között. Lenin szerint ugyanis: „elő fognak adódni olyan helyzetek, amikor az egyes nemzeteken belül folyó osztályharc összetalálkozhat egy, a különböző

nemzetek között folyó és ugyanezen osztályharc szülte háborúval, s éppen ezért nem tagadhatjuk a forradalmi háborúk, vagyis az olyan háborúk lehetőségét, amelyek az osztályharcból fakadnak, amelyeket forradalmi osztályok viselnek, és amelyeknek kétségtelen, közvetlen forradalmi jelentőségük van."[1613]

A kommunista ideológia szerint a forradalmi háború célja az olyan szocialista rend kivívása, amelyben az emberek nem tagozódnak osztályokba, amelyben az egyik nemzet nem zsákmányolja ki a másikat, és amelyben nincsenek háborúk, hanem az örök béke uralkodik.[1614] A szocialista rend utolsó említett jellemzője, a háborúk teljes kiküszöbölésére való utalás már Kanttal hozza összefüggésbe a kommunista elméletet.

Az „örök béke"-probléma felvetésének legalább három szintje van: az egyéni, a társadalmi és a nemzetközi szint. A korai keresztények pacifizmusa az egyéni szinten igyekezett megvalósítani az örök békét, a kizárólag a nemzetközi kormányzattal foglalkozó szerzők, mint Saint-Pierre abbé (1658–1743) pedig a nemzetközi szinten. Kant, Marx és Lenin számára a kiindulópont a társadalmi szinten van, azonban fontosnak tartják az egyéni és a nemzetközi szintet is.[1615]

Kant a marxista gondolkodók számára a felvilágosodás és a burzsoázia képviselője. Kant szerint: „*A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság* az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. *Magunk okozta* ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele."[1616] A felvilágosodás a feudális-hierarchikus társadalmi kötelékek széttörésére irányult. Ehhez az ember a feltételezett állam előtti – természeti – állapotából származó természetjogra, illetve Kant esetében a minden ember veleszületett, önálló gondolkodási képességéből származó észjogra támaszkodott. Az ember lényegi tulajdonsága Kant szerint így nem a társas jellegű alkotómunka, hanem az individualizáló önálló gondolkodás.

Kantnak az ember lényegéről vallott nézete rányomja a bélyegét az államelméletére és a nemzetközi viszonyokról alkotott elképzelésére is. Kant szerint az ideális állam a köztársasági alkotmánnyal rendelkező állam, amely a tagjai jogi szabadságán, a csak törvényektől való függőségén és a törvény előtti egyenlőségén, illetve az állam végrehajtó és törvényhozó hatalmának az elválasztásán alapul.[1617] A nemzetközi viszonyokat hasonlóan látja, azaz abban szerinte az államokat úgy kell tekinteni, mint az egyes embereket. Kant szerint a köztársasági államok (nép)szövetségre lépnek egymással, mert ezáltal lehet az erőszakos konfliktusoknak elejét venni. Kant szavaival: „A *föderalitás* ezen eszméjének lassankint minden államra ki kell terjednie. S ez az út elvezet az örök békéhez […] mert a köztársaságnak a természeténél fogva az örök békére hajlamosnak kell lennie."[1618] Kant számára a népszövetség és az örök béke létrejöttét nem a háború, hanem az emberi természeten alapuló történelem garantálja,

amelyet az elkülönülő emberek és államok önérdeke és kölcsönös haszonlesése mozgat előre.[1619]

Marx, Engels és Lenin elfogadta az örök békére való törekvés fontosságát, ám annak kanti előfeltételeit, az individualizált emberi természetet, a köztársasági államformát és a békés megvalósulást elutasította. Lenin szerint: „A burzsoá államot a proletárállam nem válthatja fel erőszakos forradalom nélkül."[1620] A burzsoá államot mindenképpen forradalmi háború segítségével kell megdönteni, amit követően átmeneti proletárállam jön létre. Mivel az állam a marxizmus szerint egy társadalmi osztály uralmát szolgáló elnyomó intézmény, ezért a proletárállam valójában nem állam, hanem csak „álállam". A proletárállam feladata, hogy a tulajdont állami tulajdonná változtassa, és ezzel megszüntesse a társadalomban az osztályokat és az elnyomás lehetőségét. A proletárállam az egész társadalom képviselője lesz. Az államnak mint elnyomó intézménynek a szerepe ezzel megszűnik, és a proletárállam magától megszűnik, „elhal".[1621]

c) Az igazságos háború kommunista elmélete az igazságos háború elméletének kategóriáiban megfogalmazva

A kommunista igazságos háború elmélet elemeinek lenini megfogalmazása megtalálható a korábban már idézett passzusban: „háború és háború között különbség van, […] vannak igazságos és igazságtalan, a haladást szolgáló és reakciós háborúk, olyan háborúk, melyeket haladó osztályok és olyanok, amelyeket maradi osztályok folytatnak, olyan háborúk, melyek az osztályelnyomás megszilárdítását, és olyanok, amelyek annak megdöntését szolgálják."[1622] Ez alapján és a korábban mondottak szerint úgy fogalmazhatjuk meg az elméletet, hogy az igazságos háború:

- a proletariátus elnyomásának megszüntetését célzó forradalom („az osztályelnyomás megdöntését szolgáló háború");
- a háborúk megszüntetését és az örök béke elérésének a távolabbi célját szolgálja („haladást szolgáló háború");
- az elnyomott osztály – a proletariátus – vezetésével (a „haladó osztályok által folytatott háború");
- amennyiben a gazdaság-társadalom (termelőerők) fejlődése megérett erre (amire Lenin nem tesz utalást az idézett helyen).

Az elmélet ezen részletei megfeleltethetők az igazságosháború-elmélet *ius ad bellum* része egyes szabályainak, az igazságos ok, a helyes szándék, a legitim autoritás és a győzelem értelmes esélye szabályának. Az elmélet egyéb részleteiből megalkothatók az igazságos háború más részei is, így a *ius in bello* és a *ius post bellum* szabályok. A kommunista elméletben a *ius in bello* többek között azt határozza meg, hogy kik milyen szervezetben lehetnek a hadsereg tagjai.[1623] A *ius post bellum* pedig azt foglalja magába, hogy miként lehet felépíteni a forradalom győzelme utáni, majd

a proletárállam elhalását követő világot.[1624] Ezek a problémák azonban részben elvezetnek az igazságos háború elmélete bemutatásától (a hadseregszervezés esetében), részben pedig a helyes szándékkal összefüggésben tárgyalják azokat (a forradalom győzelme esetében). A továbbiakban ezért csak az *ad bellum* szabályoknak a segítségével mutatom be az igazságos háború kommunista felfogású elméletét. A bemutatásban felhasználom a Lenin utáni szocialista irodalmat is.

A kommunista igazságos háború igazságos okaként Erich Wollenberg (1892–1973), a két világháború közötti német marxista gondolkodó négyféle okot sorol fel. Wollenberg szerint igazságos (1) a proletariátus forradalmi polgárháborúja az elnyomóval szemben és a (2) polgárháborúba beavatkozó külföldi agresszorokkal vagy az általuk támogatott ellenforradalmárokkal szemben, illetve (3) az elnyomott gyarmat és (4) bármilyen népek szabadságharca az elnyomóikkal szemben. Ezen igazságos célok közül az első kettő tartozik a kommunista eredetű célok közé, a másik kettőt már a burzsoá társadalmi osztályok is zászlóikra tűzték a polgári forradalmak során.[1625] Ezen háborúk közös jellemzője, hogy a kizsákmányolás és az elnyomás jellentette igazságtalanság ellen irányulnak, és a nép védelmét és felszabadítását célozzák.[1626]

Ezen okok alapján főként az a nép kezdeményezhet forradalmat, amelyik az igazságtalanságtól szenved. Ugyanakkor más szocialista országok vagy társadalmak is beavatkozhatnak az elnyomás elleni és a nemzeti szabadságért folyó küzdelembe. Egy, a II. világháború után született, katonatiszteknek szóló könyv úgy fogalmaz: „A szocialista állam háborújának a fő osztálycélja – a munkásosztály és a dolgozó tömegek alapvető érdekeinek, a nép nagy forradalmi vívmányainak a védelme."[1627] A munkásosztály érdekvédelme megvalósítható a saját államban is, ám megvalósítható más országokban is. Ennek az az oka, hogy a világ társadalmi osztályok szerinti felosztása (burzsoá és proletár osztály) teljesen különböző a világ nemzetállamok szerinti felosztásától. A kommunista forradalom így elsőként világforradalom, amely az elnyomottak oldalán való beavatkozással „internacionalista kötelességet" hoz létre.[1628] Ennek megfelelően nem is az a kérdés, hogy a kommunistáknak be kell-e avatkozniuk más államok belügyeibe és a nemzetközi eseményekbe, hanem hogy lehetnek-e nemzetiek egyáltalán, vagy szükségképpen csak internacionalisták.[1629]

Két korlátozó tényezője van a külföldi beavatkozásnak. Az egyik egyféle sorrend a hazai forradalom és a nemzetközi forradalom között. Lenin szerint a kommunisták az elnyomás ellen vannak, de „*különösen* gyűlöljük *saját* rabszolga múltunkat".[1630] Így ugyan a kommunista forradalom világforradalom, azonban annak mindenki számára otthon kell kezdődnie, és először otthon kell megvalósítani a szocializmust. A másik korlátozó tényező a forradalom sikerének értelmes esélye. Eszerint nem lehet bárhol kirobbantani a forradalmat, így nem lehet bármilyen ország belügyeibe beavatkozni, hanem csak ott, ahol a kommunista forradalom gazdasági-társadalmi feltételei erre

megértek. Ez azt jelenti, hogy a forradalmat nem lehet exportálni, hanem annak a saját gazdasági-társadalmi rendszer működéséből kell kinőnie. Csak akkor van értelmes esély a forradalom sikerére, amennyiben ez megtörtént – ebben az esetben azonban szükségszerű a siker –, így akkor van mód a beavatkozásra is.[1631]

Az internacionalista és a hazai forradalom kettősségét fejezi ki a szocialista haza fogalma, amelynek védelme az igazságos háború célja. A szocialista haza fogalmát azonban a marxisták a fenti társadalmi-politikai ideológiával határozzák meg. A szocialista hazáért így a fentiek értelmében lehet harcolni a szülőföldön, a saját burzsoázia ellen és egy távoli országban is, a nemzetközi burzsoázia ellen.[1632]

A kizsákmányolás és az elnyomás jelentette igazságtalanság elleni küzdelem az igazságos háború közvetlen célja. Az igazságos háború távolabbi célját, hogy milyen világot kell építeni a háború után, a helyes szándék szabálya határozza meg. A háború két céljának összehangban kell lennie egymással. A kommunista elmélet szerinti igazságos háború helyes szándéka a minden háború megszüntetéséért és az örök békéért való harc. Ebben az állapotban először a szocialista nemzetállamok – amelyeket a burzsoá állam megdöntése után a proletariátus vezet – állnak egymással kizsákmányolástól mentes és egyenlő viszonyban.[1633] Ezután a proletárállam is elhal, a nemzetállamok megszűnnek, és a kialakuló kommunista állapotban az ember társas és alkotó természete érvényesül.[1634] A kapitalista országoknak a szocialista államok ellen viselt háborúja így a világbéke elleni háborúvá válik.[1635]

Végezetül, az utolsó szabálya az igazságos háború kommunista elméletének a legitim autoritás követelménye, azaz hogy megfelelő fórum indítsa, folytassa és vezesse a forradalmat. Általánosságban, ez a szerep a proletariátusé, ahogyan azt a kommunista pártok megszervezik.[1636] A kommunista háború a nép háborúja, amelyben a nép öntudatosan vesz részt, aktívan támogatja és megvalósítja a kommunista vezetés politikáját.[1637] Ez az elvárás a leglényegesebb követelmény az igazságos háború kommunista elméletében, mivel a proletariátus jelenléte és vezető szerepe biztosítja a többi igazságosságfeltételt, azaz a háború igazságos célját, a helyes szándékot és sikerének értelmes esélyét is.[1638]

A legitim autoritás kérdését kétfelé lehet osztani, a szülőfölddel összefüggő szocialista haza forradalmi védelmének vezetésére, illetve a világforradalom vezetésére. Amíg az első esetben alapvetően a helyi kommunista párt és az általa szervezett proletariátus a vezető erő, addig a világforradalom esetében a Szovjetunió és annak kommunista pártja. Lenin kiemeli, hogy az orosz kommunistáknak büszkének kell lenniük arra, hogy a kommunista forradalom orosz közegből nőtt ki.[1639] Az orosz (szovjet) szocializmus kitüntetettségét emeli ki a katonatiszti zsebkönyv is: „Az imperialista agresszorok elleni háborúban a szocializmus vívmányait és a szocialista nemzetek szabadságát védő *szovjet állam egyidejűleg a világ munkásosztálya és dolgozó tömegei előtti saját internacionalista kötelességét, az idegen hódítók által leigázott népekért folytatott*

felszabadító misszióját is teljesíti.”[1640] A Szovjetunió, azaz a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetsége internacionalista, „[a] szocialista nemzeteket és nemzetiségeket egyetlen családba tömörítő” állam a szocializmus győzelme után következő proletárdiktatúrák előképének tekinthető.[1641] Így a kapitalizmus elleni harc folyamán és utána, egészen addig a pontig, amikor elhal a proletárállam, a Szovjetunió és kommunista pártjának vezető szerepe megkérdőjelezhetetlen.

Az elmélet tárgyalásának lezárásaként érdemes kitérni arra, hogy az igazságos háború kommunista elmélete az igazságos háború jellemzői mellett az igazságtalan háború tulajdonságait is meghatározza. Lenin szerint a burzsoá államok által viselt háborúk igazságtalan háborúk. Korábban, a francia forradalomtól a német egyesítés befejezéséig (1789–1871) a burzsoá háborúkban a nép érdeke érvényesült. Ezek az emberi jogok propagálásán vagy a nemzeti felszabadítás eszméjén nyugvó háborúk voltak, így igazságosak is voltak egyben. A feudális elnyomás lezárása, a nemzeti egység megteremtése és a gazdasági egyenlőtlenségek kialakulása után az – ezt az állapotot alátámasztó – emberi jogok propagálása megmaradt,[1642] azonban a nép háttérbe szorult, és csak a burzsoá osztály érdekei kerültek előtérbe. Ez támadó jellegű, rabló, elnyomó, a profitért más burzsoá államokkal viselt vagy a kommunista forradalom és a szocialista állam ellen viselt ellenforradalmi háborúkat hozott.[1643] A kommunista forradalom és a szocialista államok ellen viselt háborúk származhatnak a kapitalista gazdasági-politikai rend belső logikájából (a nyersanyag- és piacszerzési igényből), illetve a szocializmussal való általános-ideológiai vagy eseti-politikai szembenállásból (utóbbi esetben a konkrét szocialista állam megdöntésére való törekvésből).[1644] Ezek a háborúk az elnyomó céljaik miatt vagy a szocializmus – és azzal a béke – ellen való támadásuk miatt igazságtalanok.

A tudományos szocializmus Magyarországon: Lukács, Andics és Otta

A tudományos szocializmus legfontosabb korszaka Magyarországon a II. világháborút követő időszak volt, azonban az ideológia képviselői már a II. világháború előtt is megjelentek az országban. Az alábbiakban egy ilyen korai képviselőre, Lukács Györgyre (1885–1971), illetve a második háború utáni korszakra koncentrálok. A tárgyalt szerzők elképzeléseinek bemutatásához az igazságos háború elméletének a fogalomrendszerét használom.[1645]

Lukács György és a forradalom mint a kisebbik bűn

Lukács György az I. világháborút közvetlenül követő forradalmak időszakában foglalkozott a szocialista forradalom kérdésével, így főként a *Mi az orthodox marxizmus?* (1919), *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* (1918), a *Taktika és etika* (1919), a *Párt és osztály* (1919), *A kommunizmus erkölcsi alapja* (1919), a *Jogrend*

és erőszak (1919), illetve *A fehérterror társadalmi Hinterlandja* (1920) című írásában.[1646]

Lukács kiindulópontja az ortodox marxi álláspont felvázolása és elfogadása. Ez az álláspont a dialektikus módszer elfogadása, és azzal annak a dialektikus és objektív folyamatnak – a szocialista forradalomnak – a vizsgálata, amely során a kapitalista társadalom szükségszerűen kitermeli saját ellentétét, a proletariátust, amely pedig a kapitalista elnyomás megszüntetésével túllép kettejük ellentétén.[1647]

Lukács szerint azonban a forradalom nem szükségszerű folyamat, mivel nem lehet teljes bizonyossággal előre tudni, hogy a feltételek megértek-e rá, vagy sem. A társadalmi viszonyok (és azzal a fennálló cselekvési alternatívák) ismerete mellett ezért a forradalom szubjektív akarása (és az ezen alapuló cselekvés) legalább olyan fontos feltétele a sikeres forradalomnak.[1648] A szocialista forradalom sikerének így nem (csak) a munkásosztály számára van jelentősége, hanem (és főként) az egyes proletárok számára, hiszen ők akarhatják azt. Az egyéni akaratnak az egyén lelkiismeretén és felelősségérzetén kell alapulnia, azaz „úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem cselekvésén múlna a világ sorsának az a fordulata, melynek eljövetelét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktikának hivatása".[1649] Lukács szerint ezért fontos, hogy a szocialista (osztály) öntudatot felváltsa az egyéni szocialista tudatosság. Természetesen előfordulhat, hogy az egyének nem akarják a forradalmat, amikor is elő kell mozdítani igazi érdekeik öntudatosítását, és fel kell őket világosítani.[1650]

A kommunista forradalomnak két része van. Az egyik a proletariátus osztályharca a kapitalista társadalommal szemben az elnyomás megszüntetéséért. Ez alapján az elnyomásban megtestesülő igazságtalanság adja a forradalom igazságos okát. A forradalom másik része a minden elnyomástól mentes új világrend létrehozásának célkitűzése és megvalósítása. Ez a távolabbi cél a helyes szándék szabálya a forradalomban. Az osztályharc előfeltétele az utóbbinak, de nem jelenti egyben annak értelmét és megvalósulását is.[1651] A régi, kapitalista osztályuralom felváltása egy újjal – a proletárral – csak annyi lenne, mint „Belzebubbal űzve ki a Sátánt",[1652] így igazi (szocialista) forradalom sem lenne. Ezzel Lukács elveti a forradalomnak azt a felfogását, amely szerint az osztályharcot követően a demokráciát nélkülöző proletárdiktatúrán keresztül vezet az út a szocializmushoz.[1653]

Az új világrend létrehozása azon az erkölcsi célkitűzésen nyugszik, hogy az emberiséget fel kell szabadítani, minden kizsákmányolást és osztályelnyomást meg kell szüntetni, és létre kell hozni az igazi szabadság, a kölcsönös szeretet, a megértés, az összetartozás és az egyenlőség állapotát.[1654] Ehhez az előfeltétel teljesülése után új – egyenlően felvilágosító, nevelő és demokratikus – módszerek szükségesek,[1655] amelyek természete harmóniában áll az új világrend természetével. Ezen túlmenően az új erkölcsi rend előzetes felépítése mellett az új gazdasági rendre való felkészülés is fontos.

Ez azonban csak kis részben valósítható meg, mert annak alapelveit majd az új társadalom fogja meghatározni (ahogyan a termelés igazi megszervezése is csak akkor vált lehetségessé, amikor a proletariátus a kezébe kaparintotta a hatalmat).[1656]

Az új erkölcsi világrend létrehozásának előfeltétele az osztályharc megvívása és a kapitalista elnyomás megszüntetése, amely viszont szükségképpen csak erőszak útján jöhet létre. A forradalom ebben az értelemben ugyanis teljesen új értékrendszert hoz létre, azaz nem restaurál egy korábbit, és nem a fennállót alapul véve politizál.[1657] Az erkölcsi cél elérése végett alkalmazott erőszak problémája az igazságos háborún belül a *ius in bello* problémája.

Lukács a forradalmi erőszak két formáját különbözteti meg, a kapitalista társadalom megdöntéséért alkalmazott támadó erőszakot, illetve a megszerzett hatalom védelmében alkalmazott erőszakot (ez utóbbit hívja vörösterrornak). Az első esetben a forradalmi erőszak nem lehet igazságos, hiszen bűnt követ el, de mégis lehet erkölcsi alapja. A forradalmár erkölcsi alapja abban áll, hogy átlátja tette célját és helyes szándékát (az elnyomás megszüntetése) éppúgy, mint közvetlen következményét (gyilkosság), és a gyilkosság bűnének elkövetésével áldozatot vállal, mert feláldozza életét (lehetőség szerint) és „lelke tisztaságát" (mindig). Azaz „csak annak gyilkos tette lehet – tragikusan – erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad".[1658] A támadó jellegű forradalmi erőszak így nem lehet igazságos, csak erkölcsi értelemben jó.

A védelmi jellegű forradalmi erőszak, a vörösterror a hatalomra jutott munkásosztály akaratának és céljának kifejezése az alkalmazott erőszak által az ellenforradalommal, a szabotázsakciókkal és a korrupcióval szemben. Az ilyen erőszak-alkalmazás Lukács szerint igazságos, mert olyan állapot – az új erkölcsi világrend – építésének a védelmét szolgálja, amely a társadalom egészének békét és az erőszak megszűnését hozza el. A vörösterrornak Lukács szerint arányosnak kell lenni a vele szemben fellépő kapitalista támadással, és nem lehet öncélú. A kapitalisták által alkalmazott erőszak, a fehérterror ezzel szemben nem rendelkezik olyan osztálytámogatottsággal, amely osztálynak a célja a társadalmi béke, hanem az elnyomó osztályok érdekét, az elnyomás és a kizsákmányolás fenntartását valósítja meg. A fehérterror továbbá nem egyetlen osztályhoz kapcsolódó erőszak, mivel az ellenforradalomban több osztály vesz részt, így öncélú, a végrehajtói fennmaradását szolgáló erőszak.[1659]

A forradalom mindkét részében és az alkalmazott erőszak mindkét formájában a proletariátusnak és a pártnak van kiemelkedő szerepe, ők rendelkeznek legitim autoritással az igazságos háború fogalmai szerint. Lukács szerint alapvetően a proletariátus tagjai, az egyének rendelkeznek legitim autoritással, ám a forradalom egy szakaszában ezt át kell ruházniuk a kommunista pártra. Lukács szerint ugyanis a proletariátus ereje egységében áll, amelyet az ideológiai egység (és nem a párt) biztosít számára. A proletariátus ereje azonban az osztályharc egy pontján szükségessé

tette, hogy párttá szerveződjön, és cselekvése pártcselekvéssé alakuljon, mert túl erős volt ahhoz, hogy ne cselekedjen, ám ahhoz még gyenge, hogy a maga akaratát a társadalomra ruházza át. Minden pártszerveződés alapja ugyanis az, hogy bizonyos társadalmi csoportok bele kívánnak szólni a politikába, és ezzel igyekeznek a társadalmat a maguk képére formálni. Ezek a csoportok azonban általában nem rendelkeznek osztályöntudattal. Mivel a kommunista pártcselekvés esetében a cselekvés helye, módja és kerete az egyénektől a párthoz kerül, azaz a párt szervezi a proletariátust, a korábban osztályöntudattal rendelkező cselekvő proletariátus párttá szerveződése visszalépésnek tűnik a proletariátus számára. A párttá szerveződésnek azonban megkülönböztethető önálló és közvetítő jelentősége is van, önálló jelentősége abban áll, hogy az a proletariátus első kísérlete a társadalom irányítására. Közvetítő jelentősége pedig abban áll, hogy csak átmeneti állapot, amelyet az új világrend követ, amikor már nem lesz szükség pártra, vagy a párt már nem lesz szervező erő, hanem csak az egység kifejezője és az egyéges akarat végrehajtója. Lukács számára az utóbbi értelemben van jelentősége a kommunista pártnak, mint amely dialektikusan közvetít a pártosodással szemben álló proletárcselekvés, illetve a pártkereteken túlnövő proletárcselekvés között.[1660]

Összességében Lukács igazságosháború-elmélete eltávolodik Leninétől, mivel közelebb állva a kanti elképzelésekhez[1661] az osztály helyett az azt alkotó egyénekre, akaratukra és azok elvére alapozza elméletét. Ezért azonosítja Lukács a szocializmusba (az új erkölcsi világrendbe) való átmeneti állapotként az egyéni szabadságot és egyenlőséget magába foglaló demokratikus politikai állapotot a proletárdiktatúra helyett. A II. világháború utáni elképzelések ezzel ellentétben jelentősen közelebb álltak Lenin elméletéhez és a szovjet marxizmushoz.

Az igazságos háború kommunista elmélete Magyarországon a II. világháború után

Az igazságos háborúelmélet története a II. világháború utáni Magyarországon alapvetően a marxi és lenini eszméket követte. Az igazságos háború elméletének szabályaiból megtaláljuk a korszakban az arra irányuló elvárást, hogy kinek igazságos indítania, vezetnie és viselnie a háborút (a legitim autoritás szabálya), hogy milyen célok igazságosak a háborúban (az igazságos cél szabálya), és hogy milyen távolabbi (világ)politikai állapot elérése a cél a háború befejezését követő rendezéssel (a helyes szándék szabálya). Alább a legitim autoritás szabályát figyelmen kívül hagyom, és csak az igazságos okkal és a helyes szándékkal foglalkozom. A korszakban ugyanis tartósan nem kérdőjeleződött meg az, hogy: „A magyar dolgozó nép egysége állandóan erősödik. *Ebben az egységben, melyet a kommunista párt vezet, összefog a munkásosztály, a dolgozó parasztság, az értelmiség, a városi kispolgárság, összefog a magyar nép, a munkásosztállyal az élen.*”[1662]

a) Az igazságos háború elmélete közvetlenül a háború után: Andics Erzsébet

Andics Erzsébet (1902–1986) *Az igazságos és igazságtalan háborúk* (1945) című előadásában foglalkozott az igazságos háború kommunista elméletével.[1663] Andics számára a háború kulcskategóriái: a háború osztálytársadalmi, politikai-gazdasági és értékterhelt jellege.

Andics szerint a háború jelensége a társadalommal, azon belül pedig az osztálytársadalommal jár együtt. A természeti állapotban és az olyan osztályok nélküli társadalmakban, mint az őskommunizmus, nem voltak háborúk. A háborúk alapja ugyanis az, hogy a társadalom egyik osztálya kizsákmányolja a társadalom egy másik osztályát, vagy egy másik társadalmat, illetve hogy a másik osztály vagy a másik társadalom ellenáll a kizsákmányolásnak. A háborúk így a történelem és a társadalmi berendezkedés függvényei. Ezért, ha a társadalomfejlődés a jövőben megszünteti a kizsákmányolást, akkor a háború jelensége is eltűnik.

A háborúk osztálytársadalomhoz kötöttsége azt is jelenti, hogy egy háború azon osztály politikájának a függvénye, amelyik viseli a háborút. A háború ugyanis nem csupán a társadalmi osztály tagjainak érzelmein, gyűlöletén alapul, hanem a társadalmi osztályt vezető politikai döntéseken is.

A politika típusain belül az agresszív politika támadó háborúkhoz vezet, a védelmi politika pedig védekező háborúkhoz. A háború védelmi jellege így nem az alkalmazott katonai stratégiától függ, hanem annak a politikának a természetétől, amely a háborúhoz vezetett. Ennek megfelelően, Andics szerint, a saját főváros katonai védelmében is lehet támadó háborút viselni (mint a II. világháború végén tette Németország), és egy másik állam területén előretörve is lehet védekező háborút vívni (mint a II. világháború végén tette a Szovjetunió).

Ahogy a háború nem önálló jelenség, hanem a politika függvénye, úgy a politika sem önálló jelenség, hanem a gazdasági tevékenység függvénye. A háborús politikáért felelős társadalmi osztályok politikáját, illetve a rendelkezésre álló hadsereg lehetőségeit ugyanis nagymértékben befolyásolja az osztályra jellemző gazdasági termelési mód.

A háború értékterhelt jellege, hogy a háborúnak szükségképpen van értéke, az vagy igazságos, vagy igazságtalan, ezzel összefüggésben értelmezhető. A háború értéke ugyanis attól függ, hogy milyen politikával és gazdasági termelési móddal rendelkező társadalom vagy társadalmi osztály vívja a háborút. Amennyiben a politikai-gazdasági önállóságát és szabadságát védő, illetve azoktól megfosztott társadalom vagy kizsákmányolt és elnyomott társadalmi osztály vívja a háborút, akkor a háború igazságos. Ezzel párhuzamosan a népek leigázásának a céljával, a területek meghódításáért, illetve társadalmi osztályok kizsákmányolásának és rabságba döntésének a céljával vagy ezek fenntartásáért viselt háborúk igazságtalanok.

Általában véve az mondható, hogy a gazdasági-társadalmi fejlődés elősegítésével járó háborúk az igazságos háborúk, és a gazdasági-társadalmi fejlődés akadályozásával járó

háborúk az igazságtalan háborúk. Andics értelmezésében így igazságos háborúk voltak a rabszolgafelkelések, a parasztfelkelések, a nemzeti szabadságharcok és a nemzeti egyesítési háborúk. A tatár és török hódító háborúk, a Habsburgok háborúi a magyarok ellen vagy az I. és bizonyos értelemben a II. világháború pedig az igazságtalan háborúk közé tartozott.

A háborúk értékének a megítélése nem mindig egyszerű feladat, mivel a háború értéke megváltozhat a háború során. Így Andics szerint ugyan mind az I., mind a II. világháború úgy kezdődött mint imperialista hatalmak közötti és mindkét oldalon igazságtalan (rabló-) háború. A II. világháború azonban a Szovjetunió megtámadása után a Szovjetunió és szövetségesei számára igazságos háborúvá vált. A Szovjetunió ugyanis igazságos védelmi háborút vívott, és Anglia csatlakozott ehhez a harchoz. Anglia viszont igazságtalan háborút vívott Németország ellen a háború első felében, mivel korábban nem volt hajlandó a Szovjetunióhoz csatlakozni, hanem segítette Németország felemelkedését.

Az igazságos háborúk igazságos oka a nemzeti függetlenség veszélyeztetésével és a társadalmi kizsákmányolással együtt járó igazságtalanság. Az igazságos háborúk végső célja ennek az igazságtalanságnak a végső felszámolása, ezzel a háború jelenségének megszüntetése és az emberiség boldogulásának elősegítése. Ezek a távolabbi célok a kommunista és szocialista társadalom győzelmével jönnek majd el Andics szerint, amiért a munkásosztály minden tagjának kötelessége harcolni.

b) Az igazságos háború elmélete 1956 után: Otta István

Az 1956 utáni időszak egyik szerzője Otta István vezérőrnagy (1909–1972), aki *A háború fogalmának és jellegének néhány kérdéséről* (1964) című tanulmányában foglalkozott az igazságos háború problémájával.[1664] Otta véleménye szerint a háború természetének meghatározásában a lenini definíciót kell alkalmazni, azaz „1. A háború a politika folytatása. A politika pedig Lenin meghatározása szerint »nemzetek, osztályok stb. közötti viszony«. 2. Erőszakos eszközökkel vívják meg. És hogy mit kell értenünk általában erőszakos eszközön, arra ugyancsak válaszol Lenin: »A XX. században – mint a civilizáció korában általában – az erőszak nem ököl és nem dorong, hanem a katonaság.«”[1665] Otta szerint a politikai szándék csak az objektív feltételek megléte esetén, azaz a kedvező erőviszonyok és az elérni kívánt célok valószínű megvalósíthatósága esetén vezet háborúhoz.

Otta szerint a háborúkat többféleképpen lehet osztályozni:

- politikai sajátosságuk szerint (államok közötti háború, polgárháború és nemzeti felszabadító háború);
- a hadviselő felek egymás közötti viszonya alapján (elnyomó és elnyomott nemzet közötti, két elnyomó nemzet közötti és egyenjogú nemzetek közötti háború);
- külső és nem lényegi ismertetőjegyek alapján (vallás-, dinasztikus stb. háború);

– a háborúban használt erőszak eszközeinek ismertetőjegyei alapján;
– a megvívás módja alapján (álló- és mozgóháború);
– a hadszíntér jellege szerint (szárazföldi és tengeri háború); és
– a háború mérete szerint (helyi és világháború).

A háborúk legfontosabb jellemzője azonban az, hogy milyen politika folytatásai, azaz hogy milyen osztály milyen céllal indítja és viseli azokat. Ez a jellegzetesség a háborúk legfontosabb felosztását határozza meg, hogy a háborúk lehetnek igazságos és igazságtalan háborúk.[1666]

Otta szerint annak a hadviselő félnek a háborúja igazságos, „amelyiké az általános emberi haladás ügyét szolgálja, azaz ha a háború haladó".[1667] Igazságtalan a háború, ha az reakciós, azaz gátolja a haladást. Ennek megfelelően igazságos háborút vívhatnak a szocialista országok vagy a szocialista rendszer a kapitalista országokkal vagy a kapitalista rendszerrel szemben (és ez utóbbinak harca igazságtalan), a kapitalista országon belül a munkásosztály a burzsoáziával szemben (és ez utóbbi harca igazságtalan), illetve az elnyomott nemzetek az elnyomóval szemben (és ez utóbbi harca igazságtalan). Az igazságos háborúk első két típusa a forradalmi háború, az utóbbi pedig a felszabadító háború. Az igazságtalan háborúk egységesen agresszív „rablóháborúk", amelyek célja a népek leigázása és/vagy kifosztása.[1668]

Igazságos háború vívható a saját nemzeti társadalmi keretek között, és vívható más társadalmak és államok megsegítéseként. Utóbbi tekintetében a korszak egy propaganda-anyaga úgy fogalmaz: „Az agresszió ellen harcoló népek támogatása a szocialista országok és az adott háborúban közvetlenül részt nem vevő, más országok munkásosztályainak is kötelessége."[1669] A támogatás diplomáciai, gazdasági, kulturális és katonai eszközökkel történhet. A diplomáciai segítség a nemzetközi politikai fórumokon való felszólalást és állásfoglalást foglalja magába, a gazdasági segítség anyagi juttatást, a kulturális segítség ideológiai képzést és példaadást. A katonai támogatás önkéntes csapatok vagy katonai és technikai szakemberek küldésében áll.

Otta szerint a háborúk osztályozása és értékelése azok igazságos vagy igazságtalan jellege szerint a történelem minden háborújára kiterjeszthető. Az összes háború értékelésén belül Otta különös figyelmet fordít annak vizsgálatára, hogy „sok olyan háború volt, amelyeknek politikai jellege nem csak igazságos, vagy csak igazságtalan motívumokat tartalmazott, hanem ugyanannak a hadviselő félnek a politikájában ellentétes jellegű motívumok egyaránt megtalálhatók voltak".[1670] Az ilyen helyzetekben Otta a háború konkrét elemzését javasolja. Ezen háborútípuson belül előfordulhatnak olyan háborúk, amikor „egy-egy nép önmagában véve jogos, igazságos szabadságharca időlegesen ellentétbe kerülhet a haladás általános érdekeivel, s ilyenkor azt az utóbbinak alá kell rendelni, illetőleg aszerint értékelni. Ilyen esetekben, ha a függetlenségi harc bár önmagában tekintve haladó lenne is, de nem szolgálja

az általános emberi haladást, így nem jogos, nem igazságos, és nem szolgálja az illető nép érdekét sem."[1671] Ezzel Otta azt mondja, hogy egy nép szabadságharca az elnyomó hatalom ellen, bár önmagában igazságos lenne, azonban mivel az elnyomó hatalom az általános emberi haladást valósítja meg az elnyomásával, mégsem igazságos. Mérlegre téve az általános emberi haladás képviseletét és a nemzeti függetlenséget az előbbi bizonyul fajsúlyosabbnak, igazságosabbnak. Ez az elméleti példa, bár Otta egyáltalán nem említi, nagyon közel áll az 1956-os magyar eseményekhez, egészen pontosan igazolja a szovjet katonai reakciót a magyar függetlenségi törekvésekkel szemben, mivel igazságosabbnak tartja a szovjet célokat, mint a magyart.

A nemzeti és proletár nemzetközi célok jelentőségének egymáshoz való viszonya a 60-as és 70-es években komoly vita tárgyát képezte Magyarországon. Ennek a vitának az a kérdés volt a magja, hogy miként kell értelmezni a magyar nemzeti (történelmi) hagyományokat és azok viszonyát a proletár nemzetköziséghez. A kérdés megválaszolásának következménye hatással volt arra, hogy miként képzelték el Magyarország és a Szovjetunió vezette szocialista nemzetközi rendszer viszonyát.

c) A nemzeti hagyományok és a proletár nemzetköziség összeegyeztetése: szocialista nemzet, szocialista hazafiság és a béke frontjának bástyája

Az igazságos háborún belül a helyes szándék szabálya azt a távolabbi (világ)politikai állapotot határozza meg, amelyet az igazságos háború megcéloz, és amelybe az igazságos háborút folytató fél kívánja integrálni a legyőzött államot. A kommunista igazságos háború elmélete esetében ez a távoli politikai állapot az államokat már nem tartalmazó kommunista világtársadalom, illetve amíg az nem valósul meg, addig a szocialista nemzetállamok rendszere. Ez utóbbi rendszerben a nemzet és a szocializmus nemzetközisége egyszerre van jelen, ami egy sajátossága ennek a rendszernek.

A nemzet és a hazafiság fogalmának a szocialisták számára mindig is kiemelkedően fontos szerepe volt, így igyekeztek annak megtalálni a speciális szocialista értelmét, és megkülönböztetni azt a burzsoá nemzetfogalomtól.[1672] A II. világháború után a magyar történelmi hagyományok és a proletár nemzetköziség viszonyáról való gondolkodásban három egymást követő időszak különböztethető meg. 1956 előtt a magyar nemzeti karakternek tartott függetlenségi-szabadságharcos hagyományok jelentőségét hangsúlyozták, a 60-as és a 70-es években az egyes korszakokhoz mérten a szocialista értelemben haladó és osztályharcos (proletár, paraszti, népi) hagyományok hangsúlyozása került előtérbe, majd a 70-es évek közepétől a két elem – a nemzeti függetlenségi-szabadságharcos és a szocialista haladó-osztályharcos – együtt élt tovább.[1673]

Az 1956 előtti nemzet- és hazafogalom meghatározásában jelentős szerepe volt Mód Aladár (1908–1973) *400 év küzdelem az önálló Magyarországért* (1943) című könyvének, illetve Andics Erzsébet *Munkásosztály és nemzet* (1949) című

munkájának.[1674] Andics szerint a korábbi elképzelés a hazát területi alapon fogta fel mint „négy folyót és három halmot”, és a hazaszeretet ennek a területnek a szeretetét jelentette. A terület nem mellékes Andics szerint sem, azonban van, ami fontosabb:

> „A hazát igazán szeretni annyit jelent, mint a hazát lakó népet szeretni, minden erővel a nép boldogulására törekedni. […] Nem a terület nagyságától függ a nemzet sorsa, hanem attól, hogy a nép ezen a területen milyen gazdasági és politikai rendet teremtett magának. Attól, hogy mennyire fejlett a gazdasága, mennyire haladott a politikai, szociális és kulturális berendezkedése.”[1675]

A magyar nép fontos jellemzői a történelem segítségével ismerhetők meg. Andics és Mód is hangsúlyozta a magyar függetlenségi-szabadságharcos elemek fontosságát a történelemben, mint Bocskai mozgalma, Rákóczi és Kossuth szabadságharca és az 1919-es proletárforradalom. Mód továbbá úgy vélte, hogy Magyarországot a nyugati államok, főként Németország gyarmati sorban tartotta vagy csatlósként kezelte, amire a magyarok függetlenségi mozgalmakkal reagáltak. Mód szerint a magyar függetlenségi-szabadságharcos sajátosságok a Szovjetunió és az általa vezetett béketábor segítségével a háború után is sikerrel érvényesülhetnek, ekkor már az amerikai imperializmus törekvéseivel szemben.[1676]

Az 1956-os váltás a forradalomra adott szocialista értelmezésnek volt köszönhető. Eszerint a szovjet befolyással szembeni fellépésnek az volt az egyik oka, hogy korábban a magyar nemzeti múltban megtalálható függetlenségi-szabadságharcos elemeket túlhangsúlyozták, és így szándéktalanul is kiterjesztették a Szovjetunióra is. Ezért az 1956-os eseményeket követően a magyar nemzet fogalmába is jelentősen bele kellett integrálni a szocialista, haladó és osztályharcos (proletár) értékeket, ugyanakkor a nemzet fogalmát továbbra sem lehetett figyelmen kívül hagyni. Így jött létre a magyar szocialista nemzet és a szocialista hazafiság fogalma.[1677]

A nemzetnek ez a fogalma szorosan összekapcsolódott a proletár nemzetköziséggel. Ennek részben az az oka, hogy a magyar szocializmus építését a magyar történelem osztályharcos (paraszti, népi) vagy legalábbis a korszakukhoz mérten haladó (függetlenségi, polgári) hagyományaira építkezve kellett folytatni. Ezzel együtt hangsúlyozták, hogy a múltbeli elemekhez képest a szocializmus építése minőségileg új lépcsőt jelent.[1678] A proletár nemzetköziség azonban úgy is kapcsolódott a magyar nemzethez, hogy a kapitalista erők nemzetközi összefogása jelentette veszélyben a magyar szocializmus építését a baráti szocialista országok, és különösen a Szovjetunió segítségével kellett folytatni. Az elképzelés szerint a szocializmus építése így nemzeti keretek között megy végbe, az adott nemzet felemelkedését eredményezi, és végül elvezet az állam elhalásához és a kommunista világtársadalomhoz. A szocialista nemzet, amely a magyar földön részben megvalósított, de még építés alatt álló szocialista társadalmi-politikai rendszer,[1679] egy lépcső a kommunista világtársadalom megvalósításában.[1680]

A 70-es évekbeli váltást a dedikáltan nyugati szupranacionalizmus (kozmopolitizmus) és azzal a nemzeti közömbösség megjelenése idézte elő. Ekkor ezekkel az eszmékkel szemben hangsúlyozni kellett a szocialista eszmék keretein belül álló magyar nemzeti értékeket.[1681] Ekkortól a nemzeti hagyományt már a szocialista hazafiság integráns tényezőjeként és a szocialista jelen előtörténeteként fogták fel. Így például úgy vélték, hogy a 16–18. századi nemesi függetlenségi mozgalmak ideológiája tovább élt a nép körében kialakult patrióta érzületként, és végül elvezetett az 1919-es-proletárforradalomhoz és az antifasiszta népfrontpolitikához. A nemzeti hagyományba azonban a történelem mellett beletartozott a szülőföld szeretete és a kulturális alkotások is. Nemzeti hagyományával ezért minden nemzet hozzájárul az emberiség kultúrájának, és így a szocialista rendszernek a gazdagításához is.[1682]

Amíg a magyar történelem nemzeti függetlenségi-szabadságharcos elemeinek hangsúlyozása a szocialista nemzetközi rendszertől és a Szovjetuniótól való nagyobb függetlenség irányába mutatott, addig a szocialista osztályharcos elemek kiemelése a nagyobb függőség irányába. Az utóbbi stratégia meghatározóvá válása 1956 után eldöntötte, hogy Magyarország a szocialista világrendszer – a béketábor – integráns részévé válik.

A korabeli propaganda szerint valamennyi szocialista ország közös célja a szocializmus nemzetközi építése és védelme, elsősorban a saját keretei között, másodsorban a nemzetközi keretek között. Egy ország munkásosztályát az érdekei a többi ország munkásosztályához kapcsolják, és nem a saját országának burzsoá osztályához.[1683] A szocialista világrendszer ugyanis nem egymástól elkülönülő, teljesen szuverén államok rendszeréből áll, hanem olyan államok rendszeréből, amelyek szuverén (egyenjogú és független) voltuk mellett szolidárisak, és baráti viszonyban állnak egymással.[1684] A szocialista országok ezért együttműködnek, és baráti segítséget nyújtanak egymásnak a szocializmus építésében és védelmében. Ebben a legtöbb segítséget a legtöbb tapasztalatot szerző szocialista ország – a Szovjetunió – képes nyújtani, ám a többi államnak is vannak lehetőségei. Ez bizonyos értelemben azt jelenti, hogy a szocialista országok beavatkoznak egymás belügyeibe. Az ilyen segítségnyújtás leglátványosabb formája a nemzeti felszabadításban való támogatás és az ellenforradalmi törekvésekkel szemben való támogatás.[1685]

Magyarország nem csupán arra jogosult, hogy a többi szocialista ország védelemben és támogatásban részesítse, hanem neki magának is védenie és támogatnia kell a többi országot, illetve a szocialista rendszert. Rákosi Mátyás (1892–1971) a következőképpen határozta meg Magyarország helyét a szocialista államrendszerben: „A mi feladatunk, a magyar demokrácia feladata, hogy a maga szakaszán biztosan és megingathatatlanul álljon, hogy az ellenség megértse, hogy a mi országunk nem rés a béke frontján, hanem erős bástya.”[1686] A „béke frontjának” a védelme Otta István magyarázatával nyer pontosabb értelmet.

Otta szerint az 50-es években még mindig érvényes Lenin elmélete a háborúk természetéről és okairól.[1687] Lenin szerint a háborúknak két típusa különböztethető meg, a gazdasági haszonért folyó, ezért támadó és imperialista (és igazságtalan) háború, illetve az elnyomás elleni, és ezért védelmi és igazságos háború. Az imperializmus a kapitalizmusnak az a szakasza, amikor a kapitalisták túllépnek a saját nemzetük keretein, és az egész világot tekintik a pénzügyi kizsákmányolás célpontjának. Mivel nem egyetlen imperialista („nagy-") hatalom létezik, ezért ezek a hatalmak a világ felosztásáért, újrafelosztásáért és kizsákmányolásáért egymással szükségképpen háborúba lépnek. Lenin szerint az I. világháború is ilyen háború, az imperialisták háborúja egymás ellen. A védelmi és igazságos háború a kapitalisták által elnyomott és kizsákmányolt osztályok és népek védelmében viselt háború, amely a kapitalisták és a proletárok osztályharcának a következménye, így szintén elkerülhetetlen és szükségszerű háború. Ugyanakkor a védelmi háborúnak a kapitalizmus és az osztályok megszüntetésével az a célja, hogy megszüntessen minden háborút, és elhozza az örök békét.[1688]

Otta szerint az örök békéért, illetve amíg az megvalósul, a nemzetközi békéért, illetve a béke ellenségei ellen folyó harcban a szocialista tábort a tábor katonai szövetsége, a Varsói Szerződés képviseli. A Varsói Szerződésre, és benne Magyarországra egészen addig szükség van a nemzetközi béke fenntartásában, amíg nem jön létre az örök béke, amikor a vitás kérdéseket már tárgyalásos úton lehet rendezni.[1689]

Otta szerint azonban Magyarország – mint a „béke frontjának" bástyája – sajátos helyzetben van, mivel a magyar védelmi szerepet egymaga nem tudja ellátni, hanem abban a magyarok mellett a Magyarországon tartózkodó szovjet csapatok is részt vesznek. A Magyarországon tartózkodó szovjet csapatok így az egész szocialista tábor mellett védik Magyarországot és a Szovjetuniót is.[1690] Otta szerint így a „béke frontjának" védőbástyája is védelemre szorul.

Összegzés

A háborús ideológiák tekintetében a 20. század második felét a politikai realizmus és a tudományos szocializmus uralta. A nemzetközi viszonyok tudományának rangjára törve mindkettő igyekezett elhatárolódni az utópikus múltjától. Tartalmukban azonban jelentősen különböztek egymástól.

A politikai realizmus értelmében a nemzetközi világ nemzetállamok anarchikus rendszeréből áll, amelyben a viselkedés szabályait a túlélés és a biztonság államérdeke, illetve az ennek biztosítását szolgáló állami önsegély intézménye határozza meg. A politikai realizmus értelmében a nemzetközi viszonyokat mozgató alapvető erkölcsi érték az államérdek.

Ezzel szemben a tudományos szocializmus értelmében a közösségi szolidaritás és a társadalmi-nemzetközi igazságosság a nemzetközi viszonyok meghatározó erkölcsi-

morális értéke. Erre építve a tudományos szocializmus a nemzetközi viszonyokat három, egymásra épülő fázisban képzelte el: a burzsoá osztályok és a kapitalizmus elleni szükségszerű háború időszaka; a Szovjetunió és a proletárdiktatúrák által vezetett szocialista államok kiépítésének időszaka; és az állam elhalásának kommunista időszaka. Az első időszak az igazságos háborúk viselésének az időszaka. A második átmeneti időszak, amikor már vannak szocialista államok, de még vannak kapitalista államok is. A harmadik időszak pedig az univerzális béke által fémjelzett kommunista időszak.

A magyarországi háborús ideológiákra a politikai realizmusnak nem volt nagy hatása, hanem azokat teljesen a tudományos szocializmus határozta meg. A meghatározottság sok esetben a marxi–lenini vagy a szovjet tanok kritikátlan átvételét jelentette, azonban voltak fontos kivételek.

Az I. világháború végén ilyen kivétel volt Lukács György elmélete a forradalomról, amely szerint a forradalomnak, bár vannak objektív feltételei, az nem megy szükségszerűen végbe, hanem nélkülözhetetlen hozzá a proletárok akarata és egyéni felelősségvállalása.

A II. világháború végén Andics Erzsébet inkább a szovjet kánont adta vissza, a nemzetközi viszonyok haladását szolgáló háborúk az igazságos háborúk. 1956 után azonban szükséges volt számolni azzal a ténnyel, hogy az ideológiájában igazságos célként a nemzeti függetlenséget támogató Szovjetunió háborút viselt a nemzeti függetlenségéért harcoló magyar néppel szemben. Az egyenleget az elmélet szintjén Otta István vonta meg. Úgy vélte, hogy a háborúk igazságosságának megítélése összetett feladat, mert a háború egyazon szakaszának is lehetnek igazságos és igazságtalan aspektusai. Így az 1956-os magyar felkelés a nemzeti függetlenségért folytatott szabadságharc volt, és ennyiben leverése igazságtalannak értékelhető. Sokkal fontosabb azonban, hogy mivel az az általános béke felé haladó szocialista államrendszer ellen irányult, ezért maga a felkelés volt az igazságtalan. Otta a nemzeti függetlenséget és a haladásellenességet mérlegre téve a nemzeti függetlenséget találta könnyebbnek. A nemzeti lét és a nemzetközi szocialista államrendszerben való tagság összeegyeztetése a korszak egészét meghatározó vitát hozott létre, amelynek során megszületett a „béke frontjának” bástyája, a szocialista hazafiság és a szocialista nemzet fogalma.

Összegzés és konklúzió

A háborús ideológiák története, az igazságos háborús gondolkodás és a magyar eredetű ideológiák

A könyv összegzéseként célszerű összefoglalni a tárgyalt háborús ideológiákat a kötet alapszerkezetét is adó történeti felosztás alapján, illetve következtetésként kitérni néhány, a történelem különböző szakaszában is megjelenő ideológiára. Ezek közül kettő magyar eredetű ideológia, a Szent Korona-eszme és a határhelyzeti ideológia, egy pedig az ideológiák európai (és magyar) története szempontjából rendelkezik jelentőséggel, az igazságos háborúról való gondolkodás.

A háborús ideológiák története: összegzés

A könyv a nyugat-európai és a magyar háborús ideológiákat vizsgálta a kezdetektől a -20. század végéig. Az elemzés fókusza a magyar ideológiákra irányult, a vizsgálat eszköze pedig a nyugat-európai és a magyar ideológiák összehasonlítása volt. A vizsgálat egyik eredményeként megállapítható, hogy a politikai és hadtörténelemben találhatók magyar eredettel rendelkező háborús ideológiák. Ezekről a következő alfejezetben lesz szó. A vizsgálat másik eredménye, hogy a nagyobb nyugat-európai ideológiák mindegyike megjelent Magyarországon is – aminek legfőbb oka, hogy Magyarország korán, a 12. század végére az európai kultúrkör részévé vált –, azonban sok esetben nem tiszta formában, hanem a korszak többi ideológiájával keveredve. A keveredés legfőbb oka, pedig, hogy az ideológiák nem egyszerre jelentek meg Nyugat-Európában és Magyarországon, hanem a legtöbb esetben Magyarországra csak később értek el, időt és alkalmat nyújtva a keveredésre.

A nyugat-európai és a magyar ideológiák történetének kezdete különbözik egymástól. Az előbbi, az előzményeket is ideértve, az ókori Közel-Keletre, illetve a görög és a latin ókorra vezethető vissza, az utóbbi a nomád magyarok honfoglalására és az azt megelőző évszázadra. A kora középkortól kezdve azonban az ideológiák fejlődése párhuzamosan haladt Nyugat-Európában és Magyarországon.

A középkort a vallásos ideológiák jellemezték, így a szent háborús, az istenítéleti, a pacifista ideológiák és az igazságos háború elmélete. A szent háborús ideológia szerint a háborút Isten közvetlen vagy közvetített parancsa (szándéka) igazolja, és legfőbb célja a keresztények, az eretnekek, a pogányok és a más vallásúak lelkének megváltása, megtérítése. Az ideológia több alesetét lehet megkülönböztetni, így a politikai jellegű, a hivatalos-egyházi jellegű, illetve a császári (királyi), a nemzeti és a népi jellegű ideológiát. Ezek között az a fő különbség, hogy ki a szent háborús ideológia propagálója és a háború vezetője.

A Magyar Királyságban a politikai ideológia által magába foglalt pogányok elleni ideológia a pogány magyarok és a kunok ellen irányult, az eretnekek elleni ideológia pedig a bogumilok, a patarénok és a szkizmatikusok ellen. Az hivatalos-egyházi jellegű ideológia kisebb jelentőséggel bírt a Magyar Királyságban, mint Nyugat-Európában, azonban emellett is III. Béla (1172–1196) és II. András (1205–1235) korának fontos nézetrendszere volt. A politikai jellegű szent háborús ideológia egy késői, de önálló karakterre is szert tevő formája volt Küküllei János (1320–1393) Szent Korona-eszméje, amely a keresztény magyar király hatalmát igazolta a Magyar Királyság területén. A nemzeti ideológiának Vitéz János (1408–1472) volt fontos képviselője, akinek tevékenysége egybeesett az Oszmán Birodalom előretörésével. Végül, a népi jellegű ideológia a Dózsa György (1470–1514) vezette népi keresztes háború során kapott szerepet.

Az istenítéleti ideológia szerint Isten utólagos igazságos ítélete igazolja a háborúkat. Az ideológia a kora középkor elterjedt háborús igazolása volt, így a magyar államalapítást követő időszaké is. Az ideológiát az I. Istvánnak (1000–1038) tulajdonított *Intelmek,* illetve Szent István és Szent László 11–12. században keletkezett legendái közvetítették.

A pacifizmus a békét és annak mindenek felett álló értékét helyezte a középpontba. Az ókori változat szerint a kereszténynek mindenáron meg kell tartaniuk a békét, azaz nem katonáskodhatnak és nem harcolhatnak. A középkori változat szerint ezzel szemben a kereszténynek a társadalmi béke helyreállítására kell törekedniük, akár háborúval is. Az előbbi változatot a Magyar Királyságban Szent Gellért (977–1046) képviselte, az utóbbit pedig I. István király.

Az utolsó középkori ideológia az igazságos háború elmélete volt, amely szerint a keresztény közösség békéje ellen elkövetett igazságtalanság igazságosan, háborúval is megbüntethető. Ez az elmélet a Magyar Királyságban először Anonymusnál (12. század vége – 13. század eleje) és a *Képes Krónikáb*an a történetírói hagyomány keretei között jelent meg. Önálló kifejtést pedig Temesvári Pelbártnál (1430–1504) kapott a 14. században, akinek az elképzelésében keveredett egymással a szent háborús és az istenítéleti ideológia, illetve az igazságos háború elmélete.

A középkort követő korszak a kora újkor, amely a háborús ideológiák története szempontjából átmeneti időszak volt a középkor és az újkor között. Jellemző ideológiája a humanista-realista, illetve a protestáns és a jezsuita ideológia volt. A humanista-realista és a jezsuita ideológia inkább előre – a tudományokon alapuló újkori ideológiák felé – mutatott a háborús ideológia fejlődése szempontjából, a protestáns ideológiák – legalábbis tendenciájukban – pedig inkább hátra, a középkori szent háborús és istenítéleti ideológiák felé. A humanista-realista ideológia az államot, az állam szuverenitását és az állam államérdeken nyugvó vezetését helyezte a középpontba. Ez a Magyar Királyságban a „kereszténység védőbástyája” ideológia

által, és ezzel összefüggésben a hun–magyar eredet hangsúlyozásával és a „haza” új – a nyelvre vagy az országterületre hivatkozó – megközelítéseivel jelent meg.

A protestáns ideológiák a hívő egyén Istenhez való kapcsolásával a katolikus gondolkodás megreformálását, a fejedelemmel szembeni ellenállás tanával pedig a katolikusok elleni harc igazolását célozták meg. Magyarországon a protestáns háborús ideológiákat az erazmista és lutheránus Magyari István (1565–1605), a lutheránus Károli Gáspár (1529–1592), a lutheránus és kálvinista Bornemisza Péter (1535–1584), illetve a kálvinista Tolnai Mihály (1640–?) képviselte.

A humanista-realista és protestáns kihívásokra válaszul a katolikus – dominikánus és jezsuita – gondolkodók is megalkották a saját háborús elméletüket. Ezekben az államot önálló egységként fogták fel, az államközi viszonyokat pedig az igazságos háború elmélete alapján értelmezték. Magyarországon a jezsuita gondolkodást Pázmány Péter (1570–1637) képviselte.

A vallásos és átmeneti ideológiák után az újkort és a 20. századot a tudományokra építő ideológiák határozták meg. Az újkorban az egyes tudományok voltak előtérben. Így a nemzetközi jogi elméletek a háborúindítás igazolásában a természetes állami jogokra, a háborúindítás igazolhatatlanságában az észjogra, a háború viselésének igazolásában pedig az államok által elfogadott és a nemzetközi jogban rögzített előírásokra támaszkodtak. A magyar képviselő a főként természetjogi felfogást valló, de pozitivista elképzeléseket is elfogadó Újfalusy Nepomuk János (1790–1849), a természetjogi és észjogi elképzeléseket magáévá tevő Virozsil Antal (1792–1868) és a pozitivista elméletet elfogadó Csarada János (1850–1923) volt. A politikai gazdaságtan segítségével a tengerentúli területek gyarmatosítását igyekeztek igazolni, elsősorban valamilyen civilizációs misszió keretében, például György Endre (1848–1927) és Havass Rezső (1852–1927). A historizmus a történelmi államhatárokon belüli népek feletti uralom legitimálására törekedett. Ebben Széchenyi István (1791–1860) a magyar nemzet erényeire, Ipolyi Arnold (1823–1886) a Szent Korona-eszmére, Asbóth János (1845–1911) pedig a Nagy-Magyarország-eszmére hivatkozott. Az organicista elmélet Hegel filozófiai államelméletére támaszkodva az államnak erkölcsi személyiséget tulajdonított. Az organicizmust Magyarországon Concha Győző (1846–1933) képviselte. A szociáldarwinizmus a fajok közötti túlélésért folytatott harcot az államokra és a társadalmi csoportokra is kiterjesztette, Magyarországon Méhely Lajos (1862–1953), Hézser László és Beksics Gusztáv (1847–1906) volt a képviselője. Végül, a geopolitika képviselői a földfelszín természeti és mesterséges jellegzetességei alapján vontak le külpolitikai következtetéseket, például Fodor Ferenc (1887–1962) és Teleki Pál (1879–1941).

A 20. században a háborús ideológiák új elméletei már nem az egyes tudományokból származtak, hanem a nemzetközi viszonyok és a háborúk saját tudományaiból. Ilyen volt az államérdekre, az állami hatalomra és a nemzetközi viszonyok anarchikus

természetére koncentráló politikai realizmus, illetve a társadalmon belüli és a népek közötti békére és igazságosságra koncentráló tudományos szocializmus. A politikai realizmus nyugati ideológia volt, amely Magyarországon a korszakban nem gyakorolt számottevő hatást. A tudományos szocializmust többek között Lukács György (1885–1971) és Andics Erzsébet (1902–1986) képviselte a háborús ideológiák terén.

A magyar eredetű háborús ideológiák: a Szent Korona-eszme és a határhelyzeti ideológia

A magyar eredetű háborús ideológiák közé a Szent Korona-eszme és a határhelyzeti ideológia tartozik. A Szent Korona-eszme a középkori Magyar Királyság területén kialakult politikai alakulat egységét volt hivatva biztosítani. A határhelyzeti ideológia pedig a két kultúra határán elhelyezkedő magyar államalakulat ideológiája volt. Ez a két elmélet bizonyos esetekben össze is kapcsolódott, amikor a határhelyzetben lévő magyar állam feladatainak ellátásához szükség volt a középkorban kialalkult magyar állami egység hangsúlyozására.

A Szent Korona-eszme

a) A Szent Korona-eszme mint háborús ideológia

A Szent Korona-eszmére a legtöbb esetben belpolitikai ideológiaként hivatkoznak, mint amely a király és a társadalom valamilyen csoportja közötti hatalommegosztást támasztotta alá. A Szent Korona-eszme azonban háborús és ezáltal külpolitikai ideológia is volt egyben, amely a középkori Magyar Királyság területi egységének fenntartását vagy helyreállítását igazolta.

Decsy Sámuel (1742–1818) koronatörténész is így látta, amikor a korona katolikus eredettörténetével szemben fogalmazott meg érveket. Decsy nem fogadta el a Szent Korona eredeteként azt az elképzelést, hogy a koronát II. Szilveszter pápa (999–1003) az álmában megjelenő angyal által közvetített isteni sugallatra adta I. István követeinek. Decsy felhozott érvei között szerepel az a gondolatmenet, hogy a korona szentségének a történetét csak István Rómába küldött követei találták ki utólag, méghozzá öt okot megjelölve. Közülük az önös okok (több elismerés, több adomány szerzése) mellett a továbbiak voltak:

- a korona szentsége a koronát és a vele megkoronázott magyar királyt méltóságban a (potenciális) pártütő magyar urak fölé emeli, és befolyásgyakorlást igazol felettük;
- a korona szentsége a koronát és a vele megkoronázott magyar királyt méltóságban más (környező) európai államok koronái fölé emeli, és befolyásgyakorlást igazol felettük; illetve
- a korona szentsége igazolja, hogy a magyarok terjesztik a keresztény hitet.[1691]

Ezek az okok – akár István követei találták ki őket, akár nem – a Szent Korona ideologikus szerepét jelzik a bel- és a külpolitikában, és így azt bizonyítják, hogy a Szent Korona-eszmére lehetett háborús ideológiaként gondolni.

b) A Szent Korona-eszme eredete és első megjelenése

A Szent Korona-eszme történetét általában a 15. századi előzményekkel a 16. század elejére, Werbőczy Istvánra (1465–1541) szokás visszavezetni. Eckhart Ferenc szerint a korábban már külön-külön megjelenő középkori koronaeszme, az organikus államelmélet és a népfelség elve Werbőczynél ért össze, és ezek együtt eredményezik a Szent Korona-eszmét.[1692]

Léteznek azonban a többségi véleményt árnyaló vagy attól eltérő álláspontok is. Egy ilyen álláspont Bartoniek Emmáé, aki I. István királyhoz vezeti vissza a Szent Korona-eszme történetét, az Istvánnak tulajdonított *Intelmek* alapján. Bartoniek szerint a Szent Korona-eszme lényege, hogy a magyar király koronáját értékek és erények jelképeként értelmezi.[1693] Tulajdonképpen ezt az értelmezést támasztja alá István király 12. század elején keletkezett Hartvik-féle legendája is, amely szerint a koronát a pápa angyali sugallatra adta István követeinek, bár más szerzők véleménye az, hogy a legenda csak később, a 13. vagy a 14. században terjedt el.[1694]

Egy másik megközelítés szerint a Szent Korona-eszme kialakulását folyamatában kell tekinteni, amelynek volt középkori része is. Így Bertényi Iván álláspontja az, hogy a koronát említik a 11. században, azonban ekkor az még nem vált el a király személyétől, így arra hivatkozni sem lehet a királyi cselekvés igazolásaként. Bertényi szerint a korona és a király személye közötti különbség a 13. században jelent meg a korona és az ország jogainak, illetve a király jogainak elválasztásával. A belpolitikában ennek a korszaknak jelentős eseménye volt I. (Luxemburgi) Zsigmond (magyar királyként 1387–1437) fogságba vetése 1401-ben. Tettüket a magyar bárók azzal igazolták, hogy azt a „Szent Korona joghatóságának felhatalmazásából" tették.[1695] Péter László szerint a középkori Szent Korona-eszme I. István királyon és az ő *szentkirály*-kultuszán keresztül, illetve a szerinte a 14. században elterjedő Hartvik-legenda miatt, az angyali eredettel rendelkező korona eszméjén keresztül fejlődött. A *szentkirály*-kultusz eredetét Deér József a 11. század végére vezeti vissza, amikor István szentté avatásával párhuzamosan kialakult Szent István kultusza, amelyben a király úgy szerepelt mint az „elvont megszemélyesítője a királyság intézményének és a jog fenségének".[1696] Ennek a kultusznak lett része később Szent Imre herceg (1007–1031) és Szent (I.) László (1077–1095) is,[1697] és a „szent király nemzetsége" teljes egészében.[1698] A fokozatos középkori fejlődés és alakulás elméletének fenntartása mellett Bertényi és Péter is úgy véli, hogy a Szent Korona-eszme teljességében Werbőczyvel kezdődik, aki összekapcsolta a király személyétől elvált koronát az államtesttel és a nemesi közösséggel.[1699] Péter azonban már „új Szent Korona

hagyománynak” nevezi Werbőczy elméletét, utalva arra, hogy a Szent Korona-eszmének volt korábbi változata is.

A Bertényi–Péter-féle elképzelésben egyaránt kiemelkedő szerepe van a 13–14. századnak. Ezt az időszakot a koronatörténetben általában előremutatóan mint a Werbőczy-féle elméletet megelőző korszakot szokás vizsgálni. Ez az időszak azonban egyben a középkori eszmék erőteljes megjelenésének magyarországi időszaka is,[1700] amelyet lehet visszamutatóan is vizsgálni. Küküllei Jánosnak (1320–1339) a korszakban I. (Anjou) Lajosról (1342–1382) írt munkája különösen alkalmas arra, hogy képet adjon a középkori Szent Korona-eszméről.

c) A Szent Korona-eszme változatai a 14. századtól a 20. század közepéig

A Szent Korona-eszme megjelenési változatai Küküllei Jánostól a 20. századi geopolitikai ideológiáig öt nagyobb típusba sorolhatók. Ezek: a vallási-politikai eszme, a jogi eszme, a vallási eszme, a historizált eszme és a naturalizált eszme.

Küküllei Szent Korona-eszméjében épp annyira fontos volt a keresztény vallási jelleg, mint a politikai jelleg. A Szent Korona a keresztény Magyar Királyság területét reprezentálta, amelyen a magyar király uralkodik. Az eszme értelmében a király Istennek köszönhetően kormányoz, és a Szent Korona a király személyének Isten általi kijelöltségét szimbolizálja. A Szent Korona így az aktuális király személyétől független mércét jelentett a király tetteinek igazolására. Ez az isteni igazságosság mércéje volt, ahogyan az a Magyar Királyság hagyományaiban és törvényeiben testet öltött. A király ezáltal igazoltan léphetett fel a királyságtól függetlenedni kívánókkal szemben, visszakényszerítve őket a király iránti hűségre. Küküllei művével kapott a Szent Korona és a Szent Korona-eszme először a magyar háborúkat igazoló ideológiai szerepet.

Az ideológiai funkciójának kialakulása után az eszme Werbőczynél a jogi érv formáját vette fel. A Szent Korona Werbőczy elméletében is azonos volt a Magyar Királyság területével. Ezen a területen Werbőczy szerint a magyar király uralkodik és kormányoz, azonban uralmát annak köszönheti, hogy az ország területén földbirtokkal rendelkező nemesek megválasztották őt királynak. A nemesek szabadok, akik rendelkeznek a királyválasztás szokásjogával, és a király is rendelkezik olyan jogosultsággal, amellyel a nemességet jelentősen befolyásolhatja, jelesül ő adományozhat nemességet és azzal birtokot. A nemesek közössége mint a Szent Korona tagjainak összessége azonban időben korábbi, mint a király és az ő nemességadományozó joga. Királyt ugyanis először a nemesek – a közösség összes szabad tagja – az igazságszolgáltatás és az egész közösséget egyenlően érintő dolgok intézése végett választottak. A király a választás után az uralkodás és a kormányzás részeként igazoltan léphet fel a belső és külső ellenségekkel szemben. Az igazolásnak a lehetősége az ellenőrzés lehetőségét is magával hozta Werbőczy elméletében. A király tetteinek ugyanis meg kellett felelniük a nemesi közösség elvárásának, mert vele szemben a nemesek gyakorolhatták ellenállási jogukat.

A Szent Koronát Révay Péter (1568–1622) is a Magyar Királyság területével azonosította. Révay elfogadta Werbőczy közösségelvű megközelítését, ám még nagyobb mértékben támaszkodott Küküllei vallási alapokon nyugvó elméletére. Így Révay elmélete is tartalmaz vallási és politikai elemeket, ezek közül azonban, műve egészét tekintve, a vallási elemek a hangsúlyosabbak. Révay ugyanis a Szent Koronát Istentől eredeztette, ezért mennyei, angyali és apostoli koronának nevezte. A korona funkcióját abban látta, hogy az közvetít Isten, az uralkodó és az ország boldogsága között. Révay különbséget tett a jelkép korona és a cselekvő korona között. Szerinte ugyanis a korona jelképezi a keresztény értékeket az uralkodó és az alattvalók számára, azonban a korona cselekvően fel is lép ezeknek az értékeknek a védelmében. A hagyományos keresztény értékek (szelídség, jámborság, igazságosság, alattvalókról való gondoskodás) mellett Révay kitért az uralkodónak arra a kötelességére is, hogy neki gondoskodnia kell az alattvalók (nemesek) szabadságáról. Ezzel együtt Révay kevésbé értékelte a királyválasztás intézményét. Ehelyett a keresztény értékeket és az azok előmozdítására alkalmas keresztény erényeket tartotta az uralkodásra való alkalmasság mércéjének. Úgy vélte, hogy az ezekkel az erényekkel rendelkező uralkodó képes megvalósítani az ország egységét, ezzel megvédeni az országot, és előmozdítani annak boldogságát. A Révay-féle Szent Korona-eszmében megjelenő értékek és erények így főként a király lázadással szembeni fellépését, illetve az ország védelmét igazolták, egyben alkalmasak voltak a király tevékenységének a megítélésére is. Révay szerint ugyanis azok, akik nem tartják tiszteletben a keresztény értékeket, megsértik a Szent Korona méltóságát, amiért Isten, a Szent Korona vagy az uralkodó megbünteti őket.

Amennyiben Révay elmélete inkább Küküllei elképzelését visszhangozta, úgy a 19. század második felének historizáló Szent Korona-eszméje Werbőczy elméletére épült. A historizáló eszme meghatározó szerzői a korszak történészei (például Ipolyi Arnold [1823–1886]) és jogászai, jogtörténészei (például Szabó Béla, Hajnik Imre [1840–1902], Récsi Emil [1822–1864]) voltak, akik a középkori Magyar Királyság területének, és az itt élő magyar és más népek viszonyának (jog)történetére koncentráltak. Úgy vélték, hogy a magyar történelemben a vérszerződéstől kezdve Werbőczyn keresztül a 19. századig megfigyelhető a magyar nemzet közjogi jellegű, azaz közösségalkotó és a saját, illetve az alávetett népek szabadságát és boldogágát megőrző karaktere. Ezzel Werbőczy Szent Korona-eszméjét – hogy a középkori Magyar Királyság területén élő magyar nemesek (a 19. században már állampolgárok) alkotják a Szent Korona tagságát – kiterjesztették az időben visszafelé. Ennek azonban hatása volt a jelenre (a 19. század második felére) is, ugyanis a történelmet úgy fogták fel, mint ami jogokat és kötelességeket eredményez a jelenben. Így igazolva látták Magyarország önálló, de nem független helyzetére vonatkozó igényeiket a Habsburg Birodalommal szemben, illetve korlátozott mértékben a korábbi magyar területek visszacsatolására vonatkozó igényeiket.

A historizáló Szent Korona-eszme az I. világháború után sem tűnt el, azonban a megváltozott politikai és tudományos környezetben átalakult, naturalizálódott. A két világháború között a történelem és a jogtudomány helyett (mellett) a geopolitika nyert kiemelt figyelmet, amelynek segítségével igazolni lehetett az I. világháború végével elcsatolt területekre irányuló igényeket. A megmaradt és az elcsatolt területeket nemcsak a Szent Korona által jelképezett ezeréves vagy Szent István-i birodalommal azonosították, hanem az elcsatolt területek miatt fontossá vált földrajzi adottsággal, a Kárpát-medencével is. A Kárpát-medence így a Szent Korona által jelképezett területté vált. Fodor Ferenc (1887–1962), Kalmár Gusztáv (1892–1949) és Teleki Pál (1879–1941) egyaránt úgy érvelt, hogy a Kárpát-medence egésze alkot olyan geopolitikai egységet, amely képes biztosítani az ott élőknek a gazdasági, politikai és kulturális életet, boldogságot. A szétdarabolt Kárpát-medence részein létrejövő államok közül pedig egyik sem elégséges önmaga számára.

Összességében, a Szent Korona-eszme Kükülleitől Teleki Pálig terület (a középkori Magyar Királyság, az ezeréves vagy Szent István-i birodalom, a Kárpát-medence) által meghatározott eszme volt. A háborús ideológiák szempontjából ennek az eszmének az volt a jelentősége, hogy lehetett rá hivatkozni e területnek a külső ellenség elleni védelmében (Révay), a belső lázadás elleni védelmében (Küküllei, Révay), az elvesztett részek visszaszerzése érdekében (Récsi, Fodor, Kalmár, Teleki), illetve a Habsburg Birodalmon belüli önállóság érdekében (Szabó).

A határhelyzeti ideológia

A „határhelyzeti ideológia” kifejezés összefoglaló elnevezés a két kultúra határán – és így geopolitikai szempontból speciális helyzetben – elhelyezkedő államoknak az erre a helyzetre reflektáló ideológiáira. A leghíresebb magyar határhelyzeti ideológia a „kereszténység védőbástyája” ideológia.

A határhelyzeti ideológiáknak több típusa van. A határhelyzetben lévő állam teljesen elfogadhatja valamelyik határoló kultúrát, és képviselheti, valamint terjesztheti azt a másik kultúra irányába. Ez az egyoldalú kultúraközvetítés elmélete. A határhelyzetben lévő állam védheti is az elfogadott kultúrát a másik kultúra irányából érkező támadással szemben. Ez az általánosított védőbástya-ideológia. Ha a határhelyzetben lévő állam nem azonosul egyik kultúrával sem teljes mértékben, akkor képviselhet egy azoktól független kultúrát, vagy ha azonosul mindkét kultúrával, akkor közvetíthet a kettő között. Ez „a küszöb és az ajtó között lévő ujj” ideológiája (röviden: küszöb–ajtó-ideológia).

A Kárpát-medence már a magyar honfoglalás előtt is a nyugati és a keleti birodalmak között elhelyezkedő terület volt. A római keresztény Salzburgi Érsekség és Bizánc térítő törekvései egyaránt kimutathatók a korban, amelyeknek a célpontjai ekkor a szláv és az avar népek voltak.[1701] A Kárpát-medence elfoglalása során a magyarok is szembekerültek a nyugati és a keleti kultúra politikai képviselőivel, keleten

és a középső részeken a keleti kultúrát képviselő bolgárokkal és morvákkal, nyugaton pedig a Keleti Frank Királysággal. A Kárpát-medence elfoglalása után több nyugati egyházi központ (Passau, Salzburg, Prága), illetve Bizánc is térítőket küldött a magyarokhoz, aminek eredményeként végül megalakult a keresztény Magyar Királyság. A határhelyzeti pozíciót jól jelzi, hogy még a 17. században is lehetett arról vitát nyitni, hogy a nyugati vagy a keleti keresztény térítő missziók voltak-e sikeresebbek a magyarok megtérítésében.[1702]

A Kárpát-medence vegyes vallási összetétele miatt – amely a pogány magyarok bejövetelével tovább bonyolódott – a Magyar Királyság létrehozása együtt járt az ország területének vallási homogenizálásával. A 11. századi magyar királyok harcot folytattak a nyugati kereszténység terjesztése érdekében a Kárpát-medencei pogány magyarok, bizánci keresztények és bogumil eretnekek ellen, illetve megvédték az országot az új nomád népvándorlási hullámtól, a kunoktól. A 11–12. században a római kereszténység mellett kiálló és megerősödő Magyar Királyság területeinek és önállóságának védelmében harcolnia kellett a nyugati és a keleti kultúrát képviselő szomszéd birodalmakkal is, a Német-római Birodalommal és a Bizánci Birodalommal.

A 13. századra a Magyar Királyság beilleszkedett a nyugati keresztény társadalomba. A 13–14. században a magyar király keresztes hadjáratokat vezetve képviselhette és terjeszthette a keresztény hitet a Szentföldön, a Kárpátoktól keletre és a Balkán-félszigeten. Ezen hadjáratok közül a pogány kunok, az eretnek patarénok és skizmatikusok elleni harcok emelkednek ki.

A 11–14. század közötti országon belüli és kívüli harcok nagyrészt a küszöb–ajtó-ideológia és az egyoldalú kultúraközvetítés ideológiájának a jelenlétére utalnak, olyan kevés kivétellel, mint a tatárjárásra adott ideológiai reakció. A 15–19. század ideológiái részben eltérnek ettől az időszaktól a háborús ideológiák szempontjából. Ekkor ugyan megmaradt a küszöb–ajtó-ideológia, ám új elemként a védőbástya-ideológia vált meghatározóvá, ismét csak kevés kivétellel, mint az egyoldalú kultúraközvetítésnek a 19. század végére jellemző ideológiája.

A védőbástya-ideológia elsőként a „kereszténység vésőbástyája” ideológiájaként jelent meg az Oszmán Birodalom előretörésével szemben a 15. században. Védekező jellegű szent háborús ideológia volt, amellyel az európai kereszténység és a keresztény német császárság védelmére hivatkozva lehetett igazolni és motiválni a törökellenes harcokat. A török előrenyomulásával és a magyar területek elfoglalásával párhuzamosan egyre fontosabb lett a Magyar Királyság védőbástyajellege, azaz hogy a Magyar Királyság védi a keresztény Nyugatot. Ez a folyamat egészen addig tartott, amíg már maga a védőbástya is védelemre szorult. A védőbástya-ideológia funkciója ekkor már annak igazolására szolgált, hogy a Magyar Királyság pénzügyi és katonai támogatást kér a török elleni harchoz. A „kereszténység védőbástyája” ideológia a Bocskai-felkeléssel végül odáig jutott, hogy a védőbástyát a Nyugattal, a Habsburg Birodalom

abszolutizmusával szemben kellett megvédeni. Bocskai István (1557–1606) így fogalmaz a szerencsi kiáltványban:

> „Most azonban, minden várakozás ellenére, a kereszténységnek ez az ércfala megdőlt. Ami a pedig a legsajnálatosabb: nem az ellenség ágyúitól dőlt romba, nem az ellenség ereje döntötte és zúzta szét, hanem az, akinek előharcosnak kellett volna lennie, akit védelmezőjüknek és bosszúállójuknak tekintettek, az ásta alá és eltűrte pusztulását: választott és felesküdött királyuk, Rudolf."[1703]

Pázmány Péter (1570–1637) is érzékelte a Magyarországra nehezedő kettős, nyugati és keleti nyomást, ez alapján jellemezte Magyarország helyzetét a küszöb–ajtó-hasonlat segítségével.

A török harcok lezárulásával a szent háborús ideológiákra épülő konfliktusokat felváltották a nacionalizmus, illetve a kommunizmus és a kapitalizmus konfliktusai, aminek következtében a védőbástya-ideológiát is új formákban fogalmazták meg. A 19. században Wesselényi Miklós (1796–1850) Magyarország szerepét az Orosz Birodalom által támogatott pánszlávizmus feltartóztatásában, és ezzel együtt Európa védelmében látta. A két világháború között Joó Tibor (1901–1945) a bolsevizmussal szembeni védelemre, és szintén Európa védelmére koncentrált. A II. világháború után pedig Rákosi Mátyás (1892–1971) a kommunista „béketábor" védelmét és a kapitalizmus feltartóztatását tűzte ki célul.

Wesselényi a 19. század közepén írva még nem láthatta előre a 19. század második felére kialakuló, keletről és nyugatról egyaránt fenyegető politikai helyzetet. Már a pánszlávizmus orosz képviselői is szláv, illetve latin–germán népekre osztották fel Európát, a 19. század végére pedig a pánszlávizmus mellett megjelent a nyugati fenyegetés is, a pángermanizmus. Ebben az Európa-képben a magyarságnak nem nagyon volt helye, mivel sem a szlávokhoz, sem a latinokhoz-germánokhoz nem tartozott. A kettős fenyegetés ideológiai kezelésére két megoldás született, mindkettő a küszöb–ajtó-ideológia egy-egy formája volt. Kállay Béni (1839–1903) úgy vélte, hogy a magyar a keleti kultúrából származó nemzet, azonban a történelme során nagyrészt, bizonyos keleti jellemzőket megtartva, nyugativá lett. Ezzel szemben Paikert Alajos (1866–1948) szerint a magyarság a nyugati társadalmak közé való beilleszkedésével együtt is megmaradt keleti népnek, és a turáni népek családjába tartozik. Abban mindketten egyetértettek, hogy Magyarország feladata a közvetítés a Nyugat és a Kelet között.

Összességében, a határhelyzet-ideológiák a magyar háborús gondolkodást a kezdetektől fogva jellemezték. Ennek geopolitikai oka van, ugyanis a magyar nép olyan területen telepedett le, és hozott létre államot, amely a nyugati és a keleti kultúrák között terült el. Így, akár a nyugati, akár a keleti államok erősödtek meg, útjuk egymás felé Magyarországon mint „klasszikus ütközőzónán" keresztül vezetett, amelynek valamilyen módon reagálnia kellett erre a helyzetre.

Az igazságos háborús gondolkodás történeti típusai

A háborús igazságosság kapcsán manapság főként az igazságos háború elmélete *(just war theory)* van előtérben, amely jól kidolgozott és többé-kevésbé elfogadott szabályrendszer.[1704] Az igazságos háború elmélete gyakorlati alkalmazást nyerhet az egyes háborús döntések előtt a háborús döntés meghozatalának indoklásaként, vagy a háborús döntés után, annak értékeléseként. Az elmélet mellett szokás az igazságos háború hagyományáról *(just war tradition)* is beszélni, amely szerint a háború megítélésében az igazságosság fogalmának központi helye van, amelyre azonban nem építhető többé-kevésbé egységes és a gyakorlatban is alkalmazható szabályrendszer.[1705] Az elméletet és a hagyományt össze is lehet kapcsolni, azt mondva, hogy az elmélet elemei a hagyományra épülnek.[1706] Ez az elképzelés az igazságos háborús gondolkodás egységességét hangsúlyozza. Amennyiben az egységességet nem fogadjuk el, akkor az igazságos háború hagyományán belül megkülönböztetjük e gondolkodás különböző formáit. Ez az elképzelés az igazságos háború hagyományának sokszínűségét és összetettségét mutatja. Alább, összefoglalva a könyv korábbi fejezeteiben erről a szűkebb témáról mondottakat, az igazságos háborús gondolkodás különböző nyugat-európai és magyar formáit mutatom be a kora középkortól a 20. századig.

Az osztályozás szempontjai

Az igazságos háborús gondolkodás eltérő formáinak megkülönböztetéséhez Aquinói Szent Tamás (1225–1274) elméletének fogalmi elemeit lehet felhasználni. Szent Tamás *A teológia foglalata* (1265–1272) című munkája háborúról szóló részének első kérdése így hangzik: „Vajon megengedett bármely háború?” Szent Tamás a kérdésre adott válaszában úgy vélekedett, hogy megengedett a háború, amennyiben az megfelel az igazságos (jogos) háború három szempontjának. Ezek általánosságban megfogalmazva:

- az *auctoritas* (legitim autoritás): legyen a háború indítására feljogosított személy vagy fórum;
- a *causa iusta* (igazságos ok): legyen a háború indításának közvetlenül igazságos oka/célja;
- a *recta intentio* (helyes szándék): legyen a háború indításának távolabbi igazságos célja.[1707]

Ezek a szempontok lehetnek egyaránt fontosak, vagy némelyikük ki is emelkedhet a többi közül. Így valaki fontosabbnak tarthatja a legitim autoritást az igazságos oknál és a helyes szándéknál, vagy éppen az igazságos okot a legitim autoritásnál és a helyes szándéknál, esetleg a helyes szándékot a legitim autoritásnál és az igazságos oknál. Az utóbbi lehetőséget választva megkülönböztethetjük egymástól az igazságos háborús gondolkodás három alapvető formáját: az első főként a legitim autoritás szempontjára

épít, a második az igazságos ok szempontjára, a harmadik pedig a helyes szándék szempontjára.

Szent Tamás teóriája az igazságos háború elméletének egy formája, ezért fő szempontjai az igazságosság alapvető formáihoz is kapcsolódnak. Az igazságosság a legáltalánosabban értve abban áll, hogy mindenki megkapja, ami jár neki.[1708] Az általános igazságosság olyan alapvető formákban jelenhet meg, mint a procedurális, a megváltó, a büntető, az osztó és a törvényi igazságosság.

A procedurális igazságosság fogalma csak a 70-es években került előtérbe a társadalomtudományokban mint az igazságosság kiegészítő formája, amely segít a társadalmi csere igazságosságának biztosításában. Az elképzelés szerint elsőként az osztó igazságosság meghatározását szükséges tárgyalni, majd azt a folyamatot, amely elvezet az igazságos elosztáshoz.[1709] A gondolkodás történetében a fogalom azonban már korábban jelen volt. A középkorban élő jogász Gratianus (11–12. század) szerint: „Egy bírót azért hívnak bírónak, mert kijelenti az igazságot a népnek, vagy azért, mert igazságosan dönt. Igazságosan dönteni annyi, mint igazságosan ítélkezni, mivel az nem lehet bíró, akiben nincs igazságosság."[1710] Ebben a definícióban az igazságosság úgy jelenik meg, mint amit csak az ítélkezési folyamat természete biztosít.

A megváltó igazságosság az újszövetségi igazságfogalom, amely Paul Ramsey (1913–1988) szerint „a különös elfogultság a gyámoltalan érdekében, aki nem képes semmit felmutatni és valójában nem jár neki semmi".[1711] A gyámoltalanság, amely az igazságosság ezen formájának a központi fogalma, már az előtt jelen van, hogy a segítségnyújtási folyamat végbemenne, így független attól. A gyámoltalanság továbbá negatív tulajdonság, amely azt jelzi, hogy hiányzik valami, és nem azt, hogy a gyámoltalan tett valamit, amiért cserébe járna valami. A gyámoltalannak is jár azonban valami, tudniillik az elfogult segítség. Ám nem abban az értelem, hogy ő azért tett valamit, hanem éppen abban, hogy rá van szorulva, mert hiányoznak azok az eszközei, amelyekkel képes lenne magán segíteni.

A büntető igazságosság Arisztotelész (Kr. e. 384–322) szerint:

> „Az igazságosság […] másik fajtája a kiigazító […] [O]ly esetekben, mikor az egyik fél igazságtalanságot követ el, a másik pedig igazságtalanságot szenved, és mikor az egyik fél kárt okoz, a másik pedig kárt vall, a törvényt – az érdekelt személyeket egyenlőeknek véve – csupán a sérelem jellegében mutatkozó különbség érdekli. Ezt az igazságtalanságot aztán, amely egyenlőtlenséget jelent, a bíró kísérli meg kiegyenlíteni; mert ha pl. az egyik fél ütlegeket kap, a másik meg ütlegel, vagy ha az egyik öl, a másik meg meghal, ilyen esetekben a szenvedés és a cselekvés egyenlőtlenül oszlik meg; a bíró aztán megpróbálja kiegyenlíteni ezt az aránytalanságot büntetéssel olyanformán, hogy a haszonból elvesz."[1712]

A büntető (kiigazító) igazságosság is jelen van már a bírói döntés előtt, éppen az lehet egy döntés alapja. A büntető igazságosság a megelőző igazságtalanságból ered, és kapcsolódik ahhoz, ami jár a kárvallottnak és a károkozónak. Így igazságos a kárvallottat kompenzálni a kárért, és megbüntetni a károkozót a károkozásáért.

Az osztó igazságosság Arisztotelész szerint

„mindig az […] arányosság értelmében működik; mert akkor is, amikor közös vagyonból történik a szétosztás, ez ugyanazon arány szerint megy végbe, amilyen arányban azok az összegek állnak egymással, amelyeket az egyes tagok a vállalkozásba befektettek; viszont az igazságtalanság, amely ezzel az igazságossággal ellenkezik, az, amelyik az arányosságot sérti meg”.[1713]

A javak igazságtalan szétosztása és társadalmi cseréje előidézi azt az állapotot, hogy a károsult félnek is jár valami, és az igazságtalanul előnyhöz jutó félnek is kijár valami.

Végül, a törvényi igazságosság a politikai élettel áll kapcsolatban. Arisztotelész szerint a „törvényen alapuló [igazságosság] pedig az, amelynek esetében eredetileg teljesen közömbös, hogy miképpen megy végbe, de ha az emberek már törvényerőre emelték, akkor már nem mindegy például, hogy a hadifoglyokért egy mina váltságdíj jár”.[1714] A törvényi igazságosság tartalma a törvényhozó akaratától függ, mint például a nemzeti törvényhozó testület akarata vagy a nemzetközi közösség tagjainak az akarata. A tartalom elfogadása után az törvényileg kötelező a cselekvésre nézve, és egyenlően hozzáférhető a nemzeti vagy a nemzetközi közösség minden tagja számára. Így, ha az egyik vagy a másik tag megsérti azt, akkor törvényi igazságtalanságot követ el.

Az igazságosságnak ezek az alapvető formái illeszkednek Szent Tamásnak az igazságos háborúval szemben támasztott elvárásaihoz: a procedurális igazságosság a legitim autoritás elvárásának, a megváltó igazságosság a helyes szándék elvárásának és a további igazságosságtípusok az igazságos ok elvárásának felelnek meg. Az igazságosság alapvető formái így összefüggésben állnak az igazságos háborús gondolkodás különböző formáival. A Szent Tamás által bemutatott elvárások és az igazságosság alapvető formái alapján az igazságos háborús gondolkodás öt történeti formája különböztethető meg.

Az igazságos háborús gondolkodás történeti formái

Az igazságos háborús gondolkodásnak három fő formája van, amelyek rendre a legitim autoritás, a helyes szándék és az igazságos ok elvárására épülnek. Ezeken belül az igazságos okra épülő háborús gondolkodásnak további három alesete van. Most ezeket az aleseteket veszem sorra úgy, hogy az igazságos okra épülő igazságos háborús gondolkodást hagyom utoljára.

a) Legitim autoritás: az igazságos háború mint ítélet

A legitim autoritás elvárására építő igazságos háborús gondolkodás szerint az igazságos háborúk azok a győztes háborúk, amelyekben a győzelmet a háború igazságosságáról ítélő isteni személy vagy más megszemélyesített erő idézi elő. A háború igazságossága az igazságos ítélet következménye, amely az ítélő személy ítélőképességének vagy a megszemélyesített erő igazságos működésének köszönhető. Az igazságosságnak ez a típusa a procedurális igazságosság. Azt, hogy melyik fél oldalán van az igazságosság, a győzelem jelzi, azaz csak a háború után tudható meg. A győzelem azonban szükségszerű következménye annak az ítéletnek, hogy a háború igazságos, és az elméletek egy részében az ítélő személy vagy megszemélyesített erő

mozdítja elő. Az ítélet az elméletek egy része esetében befolyásolható az igazságos békebeli és háború alatti viselkedéssel. A háborúkat, szintén az elméletek egy részében, maga az ítélő személy vagy megszemélyesített erő indítja, szervezi és vezeti.

Az igazságos háborús gondolkodásnak ebbe a típusába tartozik Sevillai Izidor (556–636) és I. István király istenítéleti ideológiája, amely szerint Isten ítélete teszi igazságossá, és ezzel dönti el a háborúkat. A procedurális igazságosság fogalmának alkalmazására időben az első példa az istenítéletre való hivatkozás, azonban nem az egyetlen történelmi példa. A szociáldarwinizmus is idetartozik, mivel Hézser László szerint a természet az a megszemélyesített erő, amely ítél a létért való harcban arról, hogy ki az életrevalóbb, erősebb, kitartóbb, és ki rendelkezik nagyobb vitalitással. A háborút az életrevalóbbak fogják megnyerni, és ezért övék lesz az igazságos háború a természeti igazságosság perspektívájából nézve. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) organicista elmélete szintén ebbe a körbe tartozik, akinek a véleménye szerint ugyanis a háborúk annak megfelelően igazságosak, vagy sem, hogy elősegítik-e a világszellem öntudatra ébredését, azaz az emberek öntudatosulását. Mivel a világszellem öntudatra ébredése szükségszerű folyamat, ezért a győztes háborúk azok, amelyek elősegítik a folyamatot. A győztes háborúk az igazságos háborúk, a világszellem öntudatra ébredésének történelmi perspektívájából. Végül, ehhez tartozik Hugo Grotius (1583–1646) szabályozottháború-elmélete is, amely szerint az államok közötti jogvitában a háború a végső eszköz, amely eldönti a jogvitát. A háborúban a győztes félnek lesz igaza, azaz az ő háborúja lesz az igazságos. Ebben az elméletben nincs a háborútól eltérő ítélő személy vagy megszemélyesített erő, hanem maga a háború van megszemélyesítve. Az elmélet így jó példája a procedurális igazságosság fogalmának. Ebben az esetben nem áll fenn az, hogy a háború idézné elő a győzelmet, vagy hogy a háború ítéletét (nem katonai, hanem a jogvitához kapcsolódó értelemben) befolyásolni lehetne a békebeli vagy a háború alatti viselkedéssel, ahogy az sem, hogy a megszemélyesített háború indítaná, szervezné vagy vezetné a háborút. Ezzel szemben a másik három elmélet esetében fennáll a befolyásolás lehetősége, illetve az, hogy Isten, a megszemélyesített természet vagy a világszellem indítja, szervezi és vezeti a háborút, és mozdítja elő abban a győzelmet.

b) Helyes szándék: az igazságos háború mint küldetés

A helyes szándék szempontjára építő igazságos háborús gondolkodás a háború távolabbi célját tartja szem előtt, így a küldetésjellegű háborúk igazságosságát alapozza meg. A küldetésjellegű háború olyan uralom kiépítésére vagy fenntartására irányuló háborús törekvés, amely az alávetettek szükségét és javát tartja szem előtt (vagy legalábbis azt is). Így a küldetésjellegű háború a szükséget szenvedőkről való gondoskodás következtében lesz igazságos.

A küldetésjellegű háborús ideológiák közül az egyik első Arisztotelész elmélete, amely szerint a természeti képességeik miatt a görögöknek gondoskodniuk kell

a barbárokról, vezetniük kell őket, és amennyiben ennek szükségességét a barbárok nem látják be, akkor a görögök háborúval is kikényszeríthetik a gondoskodást. A középkorban a keresztények is megfogalmazták saját küldetésjellegű elméletüket. Szent Ágoston (354–430), majd mások azt hangsúlyozták, hogy az eretnekek, a pogányok és a hitetlenek lelki üdvét figyelemben tartva, a megváltásukra törekedve kell háborút indítani. Végül, magyar részről a Szent Korona-eszme a háborús igazságosságnak ezt a változatát képviseli. Az eszme értelmében ugyanis a béke és a háborúk célja a már meglévő területeken (a középkori Magyar Királyság területén) élők boldogsága.

c) Igazságos ok: az igazságos háború mint büntetés, mint a háborúban való szabályozott cselekvés és mint forradalom

Az igazságos ok szempontjára építő igazságos háborús gondolkodás szerint a háborúk igazságossága attól függ, hogy az igazságos fél a háború megindítása előtt rendelkezzen közvetlen igazságos okkal a háború indítására nézve. Ez az igazságos ok a másik fél igazságtalansága. Az igazságos okra épülő igazságos háborús gondolkodásnak három alesetét lehet megkülönböztetni: amikor az állam visel igazságos háborút a büntetés és a béke fenntartása érdekében, amikor két állam egymással szemben lép fel egyaránt igazságos okra hivatkozva, illetve amikor forradalmárok viselnek igazságos háborút az elnyomó állammal szemben.

Aquinói Szent Tamás szerint a háború igazságos oka és célpontja olyan nép vagy ország lehet, amely megérdemli a büntetést, mivel igazságtalanságot követett el, és nem volt hajlandó jóvátenni a kárt. A büntetéssel lehet ugyanis helyreállítani, kiigazítani az egyenlőtlenséget, amelyet az igazságtalanság hozott létre. Ehhez a célhoz kapcsolódik a legitim autoritás és a helyes szándék fogalma is, abból vezethetők le.[1715]

Az igazságos ok szempontjára építő második elméletet képviselők, például Alberico Gentili (1552–1608) és Hugo Grotius (1583–1645), az igazságos háborút párbajként képzelték el. A háborús párbajban mindkét fél igazságos vagy lehetőség szerint igazságos okkal rendelkezik a háborúba lépésre (és így ellenségük igazságtalan), mert a háború éppen vitájuk eldöntésére, és így annak meghatározására szolgál, hogy kinek volt igazságos oka háborúzni. Az ilyen háború esetében a háborúban való cselekvésnek az államok által elfogadott nemzetközi jogi szabályai nyernek különös jelentőséget. A háború előtt és során ugyanis még nem világos, hogy ki az igazságos és igazságtalan fél, ezért védeni kell a háború potenciálisan ártatlan résztvevőit. A háború viselésének szabályai kapcsán felmerülő igazságosság a törvényi igazságosság.

Végül, az utolsó igazságos okra építő háborús ideológia a kommunista igazságos háború elmélete. Eszerint a háború okát a proletariátus burzsoázia általi elnyomása és kizsákmányolása szolgáltatja, amelynek a megszüntetését megcélzó forradalom egyben igazságos háború is. A forradalom értelmében vett igazságos háború oka az elnyomó és kizsákmányoló állam igazságtalansága. Azzal szemben az elnyomott osztály – a proletariátus – forradalmat kezdeményezhet az elnyomás

és a kizsákmányolás megszüntetéséért. A forradalom győzelme megszünteti az elnyomást és a kizsákmányolást a társadalmon belül, és távolabbi célként – a végső győzelemmel – az egész világon. Az elnyomás és a kizsákmányolás megszüntetése egyben az osztó igazságtalanság megszüntetése és az egyenlő elosztás előtérbe helyezése is.

Utószó

Úgy vélem, hogy a könyv a magyar háborús ideológiák történetének feldolgozásával és a jelentősebb magyar ideológiák bemutatásával, illetve az európai (nyugat-európai, magyar és szovjet-kommunista) háborús ideológiák közül a történeti jellegű igazságos háborús gondolkodás részletes jellemzésével elérte célját. Ugyanakkor a háborús ideológiák kutatása ezzel nem tekinthető lezártnak.

Magyar vonatkozásban az egyes korszakokra jellemző ideológiák kutatását lehet tovább folytatni újabb források bevonásával; illetve az egyes korszakok kutatását el lehet vinni abba az irányba, hogy miként valósult meg a gyakorlatban az ideológia. Az ideológiák összehasonlító vizsgálatát szem előtt tartva össze lehet hasonlítani a magyar határhelyzeti ideológiákat más határhelyzetben lévő országok ideológiáival, ahogyan össze lehet vetni a Szent Korona-eszmén alapuló nézetrendszert a birodalmi gondolkodás más példáival.

Európai vonatkozásban az igazságos háborús gondolkodás európai formáinak vizsgálatát tovább lehet folytatni újabb formák keresésének a céljával, vagy a már felfedett formák újabb példáinak a bemutatásával. Az összehasonlító elemzésnek itt is van létjogosultsága, ugyanis az igazságos háborús gondolkodás közös, emberi jellegzetesség, amelynek szerte a világon vannak példái. Az európai gondolkodási formákat össze lehet vetni az Amerikai Egyesült Államokban, Ázsia egyes országaiban vagy akár Afrikában népszerű elképzelésekkel.

Az ilyen ideológiai vizsgálatok értékvizsgálatok, amelyek fontos célja a valamilyen szintű társadalmi integráció elősegítése. Ahogyan ugyanis a történeti magyar ideológiák és értékek vizsgálata közösséget képezhet Magyarország múltja és jelene között, és a közös európai értékek vizsgálata elősegítheti az európai integrációt, úgy az igazságos háborús gondolkodás világszerte fellelhető példáinak kutatása hozzájárulhat az emberek világtársadalmi integrációjához.

Felhasznált irodalom

I. Gelasius pápa levele Anastasios császárhoz. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 296.

II. Henrik angol király levele III. Béla királyhoz (1188 körül). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 104.

III. Béla király levele II. Henrik angol királyhoz (1188 körül). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 105.

IV. Béla király IV. Ince pápához írt levele (1250. november 11.). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 156–159.

IV. Béla király IX. Gergely pápához írt levele (1238. június 7.). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 143–145.

VII. Gergely pápa Salamon királyhoz írt levele (1074. október 28.). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 88.

VIII. Bonifác pápa „Unam Sanctam" kezdetű bullája. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 339–341.

1868. évi XXX. törvénycikk a Magyarország, s Horvát-, Szlavon és Dalmátországok közt fenforgott közjogi kérdések kiegyenlítése iránt létrejött egyezmény beczikkelyezéséről.

Ablonczy Balázs: „Lándzsahegy", néprokonság, small talk. In Pritz Pál (szerk.): *Magyar külpolitikai gondolkodás a 20. században*. Budapest, Magyar Történelem Társulat, 2006. 60–73.

Ablonczy Balázs: *Keletre, magyar! A magyar turanizmus története.* Budapest, Jaffa, 2016.

A Bocskaihoz csatlakozott rendek kiáltványa Európa népeihez a szabadságharc kitörésének okairól és a török elleni küzdelem megszakításának ideiglenességéről (Szerencs, 1605. április). In Sinkovics István (szerk.): *Magyar történeti szöveggyűjtemény II/1*. Budapest, 1968. 285–300.

Adémar de Chabannes: A hűbéres lovagok magánháborúi. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet, IV–XV. század).* Budapest, Osiris, 1999. 139.

Aichele, Alexander: The Real Possibility of Freedom: Luis de Molina's Theory of Absolute Willpower in *Concordia* I. In Mathias Kaufmann – Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis de Molina*. Leiden–Boston, Brill,- 2014. 29–51. Online: https://doi.org/10.1163/9789004262188

Alexander Bernát: A háború filozófiájáról. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915a. 71–78. Online: https://mtda.hu/books/hadi%20beszedek.pdf

Alexander Bernát: A háború, mint nemzetnevelő. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915b. 64–70. Online: https://mtda.hu/books/hadi%20beszedek.pdf

Alexander of Hales: Summa theologica, III, n. 466: Utrum sit licitum („Whether war can be licit?"). In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell Publishing, 2013. 157–159.

Alexandrov, I.: *Lenin és Sztálin tanítása az igazságos háborúról.* Budapest, Szikra, 1950.

Altaichi évkönyv. In Kristó Gyula (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1999. 237–256.

Altman, Amnon: *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law. The Ancient Near East (2500–330 BCE).* Leiden–Boston, Martinus Nijhoff, 2012. Online: https://doi.org/10.1163/9789004222533

A Magyar Kommunista Ifjúsági Szövetség Országos Szervező Bizottságának Agitációs-Propaganda Osztálya: *Ki az igazi hazafi? Hazafiság s hazaárulás 1956 október–november.* 1957.

A Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség: A szocialista hazafiság és a proletár internacionalizmus időszerű kérdései. *Történelmi Szemle,* 24. (1974), 10. 32–47.

A marxizmus-leninizmus a háborúról, a békéről, a hadseregekről. *Honvédségi Szemle,* 19. (1975), 10. 8–15.

Andics Erzsébet: *Igazságos és igazságtalan háborúk*. Dr. Andics Erzsébet előadása 1945. április 19-én. Budapest.

Andics Erzsébet: *Munkásosztály és nemzet.* Budapest, Szikra, 1949.

Annas, Julia: Plato's Laws and Cicero's *De Legibus*. In Malcolm Schofield (szerk.): *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 206–224. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9781139096713.012

Anonymi: Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum (részlet). In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999.

Anonymus: A magyarok cselekedetei. In Anonymus: *A magyarok cselekedetei* – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei.* Budapest, Osiris, 1999. 7–86.

A pápa Podjebrád György cseh király ellen. In Nagy Gábor (szerk.): *Magyar középkor: Az államalapítástól Mohácsig (forrásgyűjtemény).* Budapest, Könyves Kálmán – Nodus, 1995. 409–410.

Apponyi Albert: A háború és a nemzeti politika. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915. 3–10. Online: https://mtda.hu/books/hadi%20beszedek.pdf

Apród János: „A hit buzgó terjesztője". In Nagy Gábor (szerk.): *Magyar középkor: Az államalapítástól Mohácsig (forrásgyűjtemény).* Budapest, Könyves Kálmán – Nodus, 1995. 280–281.

Arisztotelész: *Politika.* Budapest, Gondolat, 1969.

Arisztotelész: *Rétorika.* Budapest, Gondolat, 1982.

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika.* Budapest, Európa, 1987.

Arneil, Barbara: *John Locke and America. The Defense of English Colonialism.* Oxford, Clarendon Press,- 1996. Online: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198279679.001.0001

Asbóth János: Eszmék a magyar faj hivatásáról. In Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez.* Budapest, Athenaeum R. Társulat, 1892. 25–51.

Assmann, Jan: *The Search for God in Ancient Egypt.* Ithaca–London, Cornell University Press, 2001.

Assurahiddina trónralépte és hadjáratai. In Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1965. 177–183.

A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története. Budapest, Szikra, 1949.

Atkins, Jed W.: Empire, Just Wars, and Cosmopolitanism. In Jed W. Atkins – Thomas Bénatouïl (szerk.): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2022. 231–251. Online: https://doi.org/10.1017/9781108241649.017

A tulujes-i zsinat (1046) határozataiból. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 189–191.

Aquinas, Thomas: The *Summa theologiae* II-II. Question 29: On Peace. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013a. 171–176.

Aquinas, Thomas: The *Summa theologiae* II-II. Question 40: On War. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013b. 176–182.

Aquinói Szent Tamás: *A* Summa Theologiae *kérdései a jogról.* Budapest, Szent István Társulat, 2011.

Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról.* Máriabesnyő, Attraktor, 2016.

Avineri, Shlomo: The Problem of War in Hegel's Thought. *Journal of the History of Ideas,* 22. (1961), 4. 463–474. Online: https://doi.org/10.2307/2708025

Avineri, Shlomo: *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge, Cambridge Univerity Press, 1972. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9781139171441

Az orkhoni feliratok. In Györffy György (szerk.): *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról.* Budapest, Gondolat,-1986. 55–76.

Bachrach, David S.: *Religion and the Conduct of War c. 300-1215.* Woodbridge, The Boydell Press, 2003.

Baldry, H. C.: Zeno's Ideal State. *The Journal of Hellenic Studies,* 79. (1959), Nov. 3–15. Online: https://doi.org/10.2307/627917

Bálint Csanád: A kalandozó hadjáratok újabb értelmezéséért. *Valóság,* 13. (1970), 2. 71–74.

Balogh József: Szent István és a „Róma-eszme". *Budapesti Szemle,* 599. (1927). 89–95.

Bán Aladár: A turáni népek. *Turán,* 23. (1940), 2. 57–59.

Bangha Béla: *Magyarország ujjáépítése és a kereszténység.* Budapest, Szent István Társaság, 1920.

Barabás Gábor: Eretnekek, kalózok és legátusok. *Világtörténet,* 39. (2017), 1. 5–32.

Bárány Attila: Magyarország és a kései keresztes hadjáratok. In Laszlovszky József – Majorossy Judit – Zsellengér József (szerk.): *Magyarország és a keresztes háborúk. Lovagrendek és emlékeik.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2006. 139–166.

Barber, Malcolm: The *Pastoureaux* of 1320. *Journal of Ecclesiastical History,* 32. (1981), 2. 143–166. Online: https://doi.org/10.1017/S0022046900032656

Barczewski, Stephanie: 'Nations Make Their Own Gods and Heroes': Robin Hood, King Artur and the developement of racialism in nineteenth-century Britain. *Journal of Victorian Culture,* 2. (1997), 2. 179–207. Online: https://doi.org/10.1080/13555509709505949

Barnes, Jonathan: The Just War. In Norman Kretzmann – Antony Kenny – Jan Pinborg – Eleonore Stump (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997. 771–784. Online: https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.044

Bartlett, Robert: *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Order.* Battleboro, Vermont, Echo Point Books & Media, 1986.

Bartoniek Emma: *A magyar királykoronázások története.* Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1987 (reprint).

Bassin, Mark: Imperialism and the Nation State in Friedrich Ratzel's Political Geography. *Progress in Human Geography,* 11. (1987), 4. 473–495. Online: https://doi.org/10.1177/030913258701100401

Bederman, David J.: *International Law in Antiquity.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Beksics Gusztáv: *A román kérdés és a fajok harcza Európában és Magyarországon.* Budapest, Athenaeum Irodalmi és Nyomda Társaság, 1895.

Beksics Gusztáv: *Mátyás király birodalma és Magyarország jövője.* Budapest, Franklin-Társulat, 1905.

Benczédi László – Csatári Dániel: *Szocialista hazafiság – szocialista történelemszemlélet.* Budapest, Kossuth,-1967.

Benda Kálmán: A keresztény közösség, Magyarország és a török hatalom a XV. században. In Miskolczy Gyula (szerk.): *A Gróf Klebelsberg Kuno Magyar Történelemkutató Intézet évkönyve,* 6. (1936). 3–31.

Benda Kálmán: *A magyar nemzeti hivatástudat története (a XV–XVII. században).* Budapest, 1937.

Benda Kálmán: A végvári harcok ideológiája. *Történelmi Szemle,* 6. (1963). 15–18.

Berend Nóra: Magyarország a kereszténység kapuja: egy ideológia születése. In Nagy Balázs (szerk.): *Tatárjárás.* Budapest, Osiris, 2003. 612–620.

Bernard béziers-i püspök levele (1170). In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 191.

Bernhardi, General Friedrich von: *Germany and the Next War.* Allien H. Powles (ford.), New York, Longmans, Green, and CO., 1914.

Berno: [3.] levél Henrik királyhoz. In Kristó Gyula (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1999. 149–154.

Bertényi Iván: *A magyar Szent Korona.* Budapest, Kossuth, 1996.

Besenyő János: Az Osztrák–Magyar Monarchia lehetséges afrikai gyarmata: Rio de Oro. *Hadtörténelmi Közlemények,* 131. (2018), 4. 856–884.

Bideleux, Robert – Ian Jeffries: *A History of Eastern Europe. Crisis and Change.* London – New York, Routledge, 2007. Online: https://doi.org/10.4324/9780203018897

Bietenholz, Peter G.: *Encounters with a Radical Erasmus.* Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press,- 2009.

Biran, Michal: The Mongol Transformation: from the Steppe to Eurasian Empire. In Johan P. Arnason – Björn Wittrock (szerk.): *Eurasian Transformations Tenth to Thirteenth Centuries: Crystallizations, Divergences, Renaissances.* Leiden–Boston, E. J. Brill, 2004. 339–361. Online: https://doi.org/10.1163/9789047414674_016

Bisaha, Nancy: "New Barbarian" or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy. In David S. Blanks – Michael Frassetto (szerk.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe.* New York, St. Martin's Press, 1999. 185–206. Online: https://doi.org/10.1057/9780312299675_11

Bobocel, D. Ramona – Leanne Gosse: Procedural Justice: A Historical Review and Critical Analysis. In Russell S. Cropanzano – Maureen L. Ambrose (szerk.): *The Oxford Handbook of Justice in the Workplace.* Oxford, Oxford University Press, 2015. 51–88.

Bocskai István: Testamentomi rendelése. In Illés Endre – Illyés Gyula – Szalai Anna – Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók – 17. század.* Budapest, Szépirodalmi, 1979. 9–22.

Boda Mihály: A katonai vezetés erkölcsi és morális elemei. *Hadtudomány,* 25. (2015), E-szám. 204–220.

Boda Mihály: A hivatás és a katonai hivatás története és elemei. *Hadtudomány,* 28. (2018a), 3–4. 135–155.

Boda Mihály: Alapvető katonai erények mibenléte és helyük a hosszú 19. századi magyar hadtudományos gondolkodásban 3. rész – A becsület. *Hadtudomány,* 28. (2018b), 3–4. 17–30.

Boda Mihály: Az alapvető katonai erények mibenléte és helye a hosszú 19. század magyar hadtudományában 2. rész – A bátorság. *Hadtudomány,* 28. (2018c), 2, 18–29.

Boda Mihály: A háborús igazságosság elméletének egy példája a magyar hadtörténelemben: Az igazságos háború szentkorona-eszmére alapozott elmélete. *Hadtudomány,* 29. (2019a), 4. 3–15.

Boda Mihály: A humanista háborús ideológia Magyarországon a 15–16. században: a „kereszténység védőbástyája". *Hadtudomány,* 29. (2019b), 4. 100–109.

Boda Mihály: Az igazságos háború hagyománya Európában és a Távol-Keleten (Kínában). In Pohl Árpád (szerk.): *Biztonság és honvédelem.* Budapest, Ludovika, 2020. 1689–1702.

Boda Mihály: A háború tudományos igazolása a 19–20. század fordulóján Európában és Magyarországon: a filozófiai militarizmus. *Hadtudomány,* 31. (2021a), E-szám. 270–282.

Boda Mihály: *A katonai erények.* Budapest, Ludovika, 2021b.

Boda Mihály: A katonai erények paradigmaváltása a késő középkor és a kora újkor között. *Hadtörténelmi Közlemények,* 134. (2021c), 3. 613–638.

Boda Mihály: Imperial Historicism: An Example of Scientific Justification of Foreign Policy and Warfare in the 19-20th Centuries in Hungary. *AARMS,* 20. (2021d), 3. 81–95. Online: https://doi.org/10.32565/aarms.2021.3.6

Boda Mihály: A háború áldozatai: a diszkriminációs szabály története és kortárs dilemmái. *Hadtudomány,* 32. (2022),-2. 86–97. Online: https://doi.org/10.17047/HADTUD.2022.32.2.86

Bodin, Jean: *Az államról.* Budapest, Gondolat, 1987.

Bok, Sissela: *A Strategy for Peace: Human Values and the Threat of War.* New York, Vintage, 1990.

Boone, Rebecca: Empire and Medieval Simulacrum: A Political Project of Mercurio di Gattinara, Grand Chancellor of Charles V. *Sixteenth Century Journal,* 42. (2011), 4. 1027–1049.

Borcsiczky Imre: Mi a fegyelem alapja? *Magyar Katonai Szemle,* 12. (1942), 1. 92–95.

Bornemisza Péter: Egykötetes prédikációskönyv. In Illés Endre – Illyés Gyula – Juhász Ferenc (szerk.): *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei.* Budapest, Szépirodalmi, 1980. 1203–1236.

Borosy András: A keresztes háborúk és Magyarország. *Hadtörténelmi Közlemények,* 109. (1996a), 1. 3–43.

Borosy András: A keresztes háborúk és Magyarország II. *Hadtörténelmi Közlemények,* 109. (1996b), 2. 11–54.

Borosy András: Vélemények a korai-feudális fejedelmi kíséretről. *Acta Historica,* 70. (1981). 19–39.

Botero, Giovanni: *The Greatness of Cities.* Robert Peterson (ford.), 1606. Online: https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/botero/cities

Botero, Giovanni: *On the Causes of the Greatness and Magnificence of Cities.* Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 2012.

Brandon, Benjamin David: *Eusebius of Caesarea's* Oration in Praise of Constantine *as the Political Philosophy of the Christian Empire. MA thesis.* Boise, Boise State University, 2012.

Brett, Annabel: Luis de Molina on Law and Power. In Matthias Kaufmann – Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis de Molina.* Leiden–Boston, Brill, 2014. 155–182. Online: https://doi.org/10.1163/9789004262188_006

Bruhács János: *Nemzetközi jog I.* Budapest, Dialóg Campus, 2014.

Brzezinsky, Zbigniew: Communist Ideology and International Affairs. *The Journal of Conflict Resolution,* 4. (1960), 3. 266–291. Online: https://doi.org/10.1177/002200276000400302

Budai Gábor: Az erkölcsi világrend felé. Lukács forradalomfelfogása 1918/19-ben. *Eszmélet*, 29. (2017), 115. 153–161.

Bullinger, Henrich: *The Decades (The First and Second Decades).* Cambridge, Cambridge University Press, 1849.

Burke, Peter: Tacitism, scepticim, and reason of state. In J. H. Burns – Mark Goldie (szerk.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 479–498. Online: https://doi.org/10.1017/CHOL9780521247160.018

Burr, David: *The Spiritual Franciscans.* University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press,-2001.

Buza László: A magyar Szent Korona igényei a volt mellékországokra. *Budapesti Szemle,* 167. (1916), 3. 397–429.

Cajetan de Vio, Tommaso: From Commentary to *Summa theologiae* II-II. Question 40, a. 1. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013. 241–250.

Calvin, John: *Commentaries on the Last Four Books of Moses. Vol. 3.* Charles W. Bingham (ford.), Edinburgh,-1854.

Canning, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450.* Budapest, Osiris, 2002.

Carr, Craig L. – Michael J. Seidler: Pufendorf, Sociability and the Modern State. In Knud Haakonssen (szerk.): *Grotius, Pufendorf and the Modern Natural Law.* Dartmouth, Ashgate, 1999. 133–157.

Carr, Edward H.: *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939.* London, Palgrave Macmillan, 2016. Online: https://doi.org/10.1057/978-1-349-95076-8

Ceadel, Martin: *Thinking about Peace and War.* Oxford, Oxford University Press, 1989.

Chadwick, Owen: *A reformáció.* Budapest, Osiris, 1998.

Chazan, Robert: „Let Not a Remnant or a Residue Escape": Millenarian Enthusiasm in the First Crusade. *Speculum,* -84. (2009), 2. 289–313. Online: https://doi.org/10.1017/S0038713400018054

Chevedden, Paul E.: „A Crusade from the First": The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060–1091. *Al-Masāq,* -22. (2010), 2. 191–225. Online: https://doi.org/10.1080/09503110.2010.488891

Chevedden, Paul E.: *Pope Urban II* and the *Ideology* of the Crusades. In Adrian Boas (szerk.): *The Crusader World.* London, Routledge, 2015. 7–53.

Chickering, Roger: *We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League 1886–1914.* Boston, George Allen and Unwin, 1984.

Cholnoky Jenő: A Turáni Társaság és a világháború. *Turán,* 25. (1942), 1. 3–7. 3.

Christopher, Paul: *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues.* New Jersey, Prentice Hall, 1999.

Cicero, Marcus Tullius: *A kötelességekről.* Budapest, Franklin Társulat, 1885.

Cicero, Marcus Tullius: A kötelességekről. Első könyv. In Balázs György (szerk.): *Cicero válogatott művei.* Budapest, Európa, 1987a. 289–345.

Cicero, Marcus Tullius: Milo védelmében. In Balázs György (szerk.): *Cicero válogatott művei.* Budapest, Európa,-1987b. 97–140.

Cicero, Marcus Tullius: *On Duties.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Cicero, Marcus Tullius: *Az állam.* Budapest, Akadémiai, 2005.

Cicero, Marcus Tullius: *A törvények.* Budapest, Gondolat – Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2008.

Clausewitz, Carl von: *A háborúról. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1961.

Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium.* Oxford, Oxford University Press, 1970.

Concha Győző: *Politika. I. kötet.* Budapest, Az Eggenberger-féle Könyvkereskedés, 1895.

Cotta-Schønberg, Michael (ford., szerk.): *Oration "Constantinopolitana clades" of Enea Silvio Piccolomini* (15 October 1454, Frankfurt). 6th version, (Orations of Enea Silvio Piccolomini / Pope Pius II; 22). 2019.

Cowdrey, H. E. J.: The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century. *Past & Present,* 46. (1970), Febr. 42–67. Online: https://doi.org/10.1093/past/46.1.42

Cox, Rory: Expanding the History of the Just War: The Ethics of War in Ancient Egypt. *International Studies Quarterly,* 61. (2017), 2. 371–384. Online: https://doi.org/10.1093/isq/sqx009

Craig, William Lane: The Middle-Knowledge View. In James K. Beilby – Paul R. Eddy (szerk.): *Divine Foreknowledge: Four Views.* IVP Academic, 2001. 119–160.

Crouch, Jace T.: Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain. *Mediterranean Studies,* -4. (1994). 9–26.

Crouch, C. L.: *War and Ethics in the Ancient Near East.* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009. Online: https://doi.org/10.1515/9783110223521

Cushing, Kathleen G.: Anselm of Lucca and the Doctrine of Coertion: The Legal Impact of the Schism of 1080? *The Catholic Historical Review,* 81. (1995), 6. 353–371. Online: https://doi.org/10.1353/cat.1995.0031

Csákó Judit: Magyarországi mester a francia eretnekek élén? *Világtörténet,* 37. (2015), 1. 79–112.

Csarada János: *A tételes nemzetközi jog rendszere.* Budapest, Franklin Társulat, 1910.

Csatlós Erzsébet: Grotius és a *mare liberum* koncepciója. *Jogtörténeti Szemle,* (2012), 3. 1–10.

Dallos Edina: Adalékok a fehérló monda értelmezéséhez. *Ethnográfia,* 111. (2000), 1–2. 127–146.

Dán Károly: Kállay Béni és a magyar imperializmus. *Aetas,* 15. (2000), 1–2. 220–248.

Dante Alighieri: *Az egyeduralom.* Budapest, Kossuth, 1993.

Danyilevszkij, Nyikolaj: Oroszország és Európa (részletek). In Ljubov Siselina – Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Zrínyi, 2004. 71–144.

Darwin, Charles: *Az ember származása.* Budapest, Gondolat, 1961.

Deane, Jennifer Kolpacoff: *A History of Medieval Heresy and Inquisition.* Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2011.

Decsy Sámuel: *A' magyar Szent Koronának és az ahoz tartozó tárgyaknak historiája.* Béts, Alberti Ignátz könyvnyomtató műhelye, 1792.

Deér József: *Pogány magyarság, keresztény magyarság.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1938.

Deér József: *A magyar törzsszövetség és patrimoniális királyság külpolitikája.* Máriabesnyő. Attraktor, 2015.

Dekrétum a keresztes hadjáratról. Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999.

Demeter Gábor: *A modernizációtól az expanziós törekvésekig, a liberalizmustól a turanizmusig.* A balkáni behatolás gazdasági és ideológiai alapjai. Sofia–Budapest, Institut za Istoricheski Izsledvance – BAN-MTA BTK Történettudományi Intézet, 2018.

Demy, Timothy J. – Mark J. Larson – J. Daryl Charles: *The Reformers on War, Peace, and Justice.* Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2019. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9780511809774.011

Descendre, Romain: National Interest, Power and Economy. Mercantilism According to Giovanni Botero. *Revue de métaphysique et de morale,* 39. (2003), 3. 311–321.

Dezső Tamás: Égi és földi propaganda. Az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (Kr. e. 745–612). *Ókor,* 8. (2009), 2. 8–14.

Dickie, Matthew W.: *DIKE* as a Moral Term in Homer and Hesiod. *Classical Philology,* 73. (1978), 2. 91–101. Online: https://doi.org/10.1086/366411

Dickson, Gary: The Advent of the *Pastores* (1251). *Revue belge de philologie et d'histoire,* 66. (1988), 2. 249–267.

Dietler, Michael: „Our Ancestors the Gauls": Archeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. *American Anthropologist,* 96. (1994), 3. 584–605. Online: https://doi.org/10.1525/aa.1994.96.3.02a00090

Dombrády Lóránd: A magyar katonai vezetés külpolitikai gondolkodása a két világháború között. In Pritz Pál (szerk.): *Magyar külpolitika gondolkodás a 20. században.* Budapest, Magyar Történelem Társulat, 2006. 75–89.

Donnelly, Jack: *Realism and International Relations.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9780511612510

Drew, Katherine Fischer (szerk.): *The Burgundian Code: Book of Constitution or Law of Gundobad.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

Dunham, Kyle C.: Yahwe War and *Herem:* the Role of Covenant, Land, and Purity in the Conquest of Canaan. *Detroit Baptist Seminary Journal,* 21. (2016). 7–30.

E-anatum E1.9.3.3. In Douglas R. Frayne (szerk.): *Presargonic Period (2700–2350 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 1.).* Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 2008.

Eckhart Ferenc: A Szent Korona-eszme története. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2003.

Egresi Katalin: A köztársasági eszme és a Szent Korona-tan a magyar politikai gondolkodásban a két világháború között. In Feitl István (szerk.): *Köztársaság a modern kori történelem fényében.* Budapest, Napvilág, 2007. 240–272.

Egyed István: *Különlenyomat a Pesti Hírlap* Az ezeréves Magyarország *című kiadványából.* Budapest, 1939.

Engelbrekt, Kjell: A Brief Intellectual History of Geopolitical Thought and Its Relevance to the Baltic Region. *Global Affairs,* 4. (2018), 4–5. 475–485. Online: https://doi.org/10.1080/23340460.2018.1535256

Engel Pál: A honfoglalás és a fehérló-monda „igaz története". In Engel Pál: *Honor, vár, ispánság.* Budapest, Osiris,- 2003. 649–660.

Engels, Friedrich: Erőszak-elmélet. In Engels Frigyes: *Válogatott katonai írásai. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1960. 15–48.

Engels, Friedrich: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei.- 19. kötet.* Budapest, 1969. 173–218.

Entemena, Lagas ensijének felirata. In Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1965. 92–93.

Erasmus: Értekezés, avagy összeállítás a szabad akaratról. In Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia.* Budapest, Gondolat, 1984.

Erasmus: *Against War.* Boston, The Merrymount Press, 1907.

Erasmus: *A béke panasza.* Budapest, Budapesti Székesfővárosi Irodalmi és Művészeti Intézet, 1947.

Erasmus: *A keresztény fejedelem neveltetése.* Budapest, Európa, 1987.

Erasmus: On the War against the Turks. In Erika Rummel (szerk.): *The Erasmus Reader.* Toronto, University of Toronto Press, 1990. 311–333.

Erdmann, Carl: *The Origin of the Idea of Crusade.* Princeton University Press, 1977.

Espak, Peeter: The Emergence of the Concept of Divine Warfare and Theology of War in the Ancient Near East. *ECDC Proceedings,* 14. (2011). 115–129.

Eusebius of Caesarea: In Praise of Constantine. In *Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1975. 83–102.

Eusebius: Vita Constantini. In Philip Schaff (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Series II. Volume I.* Buffalo, The Christian Literature Company, 1890. 481–560.

Fábián Ernő: Széchenyi István szabadelvű politikai modellje. *Erdélyi Múzeum,* 54. (1992), 1–4. 14–23. Online: https://doi.org/10.36240/etf-213.02

Fales, Frederick Mario: On the *Pax Assyriaca* in the Eighth-Seventh Centuries BCE and its Implications. In Raymond Cohen – Raymond Westbrook (szerk.): *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relation.* New York, Palgrave MacMillan, 2008. 17–35. Online: https://doi.org/10.1007/978-1-137-10442-7_2

Farkas Ildikó: A turánizmus. *Magyar Tudomány,* 100. (1993), 7. 860–868.

Farkas Ildikó: A magyar és a török-tatár népek turanizmusa. *Világtörténet,* 27. (2006), 2. 42–63.

Ferguson, R. James: The Ancient Egyptian Concept of *Maat.* Reflection on Social Justice and Natural Order. *CEWCES Research Paper,* 15. (2016).

Fernandes, Joao Manuel A. A.: Luis de Molina: On War. In Matthias Kaufmann – Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis de Molina.* Leiden–Boston, Brill, 2014. 227–256. Online: https://doi.org/10.1163/9789004262188_008

Fernandéz, José A.: Erasmus on the Just War. *Journal of the History of Ideas,* 34. (1973), 2. 209–226. Online: https://doi.org/10.2307/2708726

Ferry, Jules: A francia gyarmatpolitikáról. In Diószegi István (szerk.): *Egyetemes történeti szöveggyűjtemény 1789–1914.* Budapest, Korona, 2001.

Fichte, Johann Gottlieb: *Addresses tot he German Nation.* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Firdauszi: *Királyok könyve.* Budapest, Európa, 1959.

Firestone, Reuven: Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'ānic Tradition. *The Journal of Religious Ethics,* -24. (1996), 1. 99–123.

Fischl Vilmos: A háború felfogásának változásai Luthernél – a kétféle kormányzás tanításának tükrében. In Gőcze István (szerk.): *Keresztény teoretikusok, államférfiak és katonák háborúelméletei.* Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem, 2019. 7–22.

Fisher, N. R. E.: 'Hybris' and Dishonour: I. *Greece and Rome,* 23. (1976), 2. 177–193. Online: https://doi.org/10.1017/S0017383500019203

Fitzmaurice, Andrew: The Commercial Ideology of Colonialization in Jacobean England: Robert Johnson, Giovanni Botero, and the Pursuit of Greatness. *William and Mary Quaterly,* 54. (2007), 4. 791–820.

Fletcher, F. T. H.: Influence of Montesquieu on English Political Economists. *Economy History,* 3. (1934), 8. 77–92. Online: https://doi.org/10.1093/ej/44.Supplement_1.77

Fletcher, Richard: *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity.* Berkeley, University of California Press, 1999.

Fodor Ferenc: *A magyar földrajztudomány története.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Földrajztudományi Kutatóintézete, 2006.

Fodor Ferenc: A trianoni szerződés földrajzi megvilágításban. In Apponyi Albert et al.: *Igazságot Magyarországnak. A trianoni békeszerződés következményeinek ismertetése és bírálata.* Budapest, Magyar Külügyi Társaság,-1928. 347–386.

Fodor Pál: Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma" legendája. *Történelmi Szemle,* 39. (1997), 1. 21–50.

Fogarasi Béla: A Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. Kongresszusa és az ideológiai tudományok néhány kérdése. In Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus.* Budapest, Akadémiai, 1956a. 449–463.

Fogarasi Béla: A tudományok osztályozásának elméleti és gyakorlati kérdései. In Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus.* Budapest, Akadémia, 1956b. 317–341.

Fogarasi Béla: Lenin és a tudomány. In Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus.* Budapest, Akadémia, 1956c. 29–49.

Forde, Steven: Hugo Grotius on Ethics and War. *American Political Science Review,* 92. (1998), 3. 639–648. Online: https://doi.org/10.2307/2585486

Forgács Balázs: *Gerillák, partizánok, felkelők.* Budapest, Zrínyi, 2020.

Foucher de Chartres: Gesta Francorum (részlet). In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 206–207.

Frankfort, Henri: *Kingship and the Gods.* Chicago–London, University of Chicago Press, 1978.

Freisingi Ottó: *Freisingi Ottó krónikája.* Budapest, Athenaenum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársulat, 1912.

Freisingi Ottó: *I. Frigyes császár tettei.* Budapest, Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársulat, 1913.

Frowe, Helen: *The Ethics of War and Peace.* London – New York, Routledge, 2011.

Fuller, John F. C.: *The Reformation of War.* London, Hutchinson and Co., 1923.

Garlan, Yvon: *War in the Ancient World.* London, Chatto & Windus, 1975.

Gellért, a marosi egyház püspöke: *Elmélkedés. A három fiú himnuszáról.* Szeged, Scriptum, 1999.

Gentili, Alberico: *De Iure Belli Libri Tres. Volume Two. Translation.* Oxford, Oxford University Press, 1933.

Georgius de Hungaria – a „Szászsebesi Névtelen": Értekezés a törökök szokásairól, viszonyairól és gonoszságáról (1438–58). In Tardy Lajos (szerk.): *Rabok, követek, kalmárok az Oszmán Birodalomról.* Budapest, Gondolat,-1977. 49–153.

Gerő András: Birodalom gyarmat nélkül. *Közép-európai Közlemények,* 6. (2013), 1–2. 39–48.

Gil, Xavier: The Forces of the King: The Generation that Read Botero in Spain. In Kimberly Lynn – Erin Kathleen Rowe (szerk.): *The Early Modern Hispanic World.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 268–290. Online: https://doi.org/10.1017/9781316271513.014

Glaber, Raoul: Historia. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet, IV–XV. század).* Budapest, Osiris, 1999. 188.

Golden, P. B.: Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Chinggisid Nomads of Western Eurasia. *Archivum Eurasiae Medii Aevi,* 2. (1982). 37–76.

Gouge, William: *Gods Three Arrows: Plague, Famine, Sword.* London, Brewster, 1636.

Gratian: Decretum. Part II. Causa 23. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013. 109–124.

Grotius, Hugo: *A háború és a béke jogáról I. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1960a.

Grotius, Hugo: *A háború és a béke jogáról II. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1960b.

Grotius, Hugo: *A háború és a béke jogáról III. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1960c.

Grotius, Hugo: *The Freedom of the Seas.* Kitchener, Batoche Books Limited, 2000.

Gumplowicz, Ludwig: *The Outlines of Sociology.* Philadelphia, American Academy of Political and Social Sciences,-1899.

Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete.* Budapest, Osiris, 1998.

Györffy György: Honfoglalás, megtelepedés és kalandozások. In Bartha Antal – Czeglédi Károly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok.* Budapest, Akadémiai, 1977a. 123–156.

Györffy György: *István király és műve.* Budapest, Gondolat, 1977b.

Györffy György: *Krónikáink és a magyar őstörténet – Régi kérdések – új válaszok.* Budapest, Balassi, 1993.

György Endre: *Keletre magyar.* Budapest, Knoll Károly Akadémiai Könyvárus, 1877.

Györkös Attila: Isten békéje és *treuga Dei* a 11. századi Franciaországban. *Aetas,* 15. (2000), 3. 62–75.

Gyulai Attila: Hans J. Morgenthau: realizmus a politikai határain. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikai Kutatóintézet – L'Harmattan,-2016. 139–154.

Gyulai Attila – Szűcs Zoltán Gábor: Bevezetés. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikai Kutatóintézet – L'Harmattan, 2016. 7–20.

Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok.* Budapest, Osiris, 2007.

Gyurgyák János: *Magyar fajvédők.* Budapest, Osiris, 2012.

Gyuris Ferenc: Variációk egy témára: Hunfalvy, Lóczy és Czirbusz földrajz-felfogásának nemzetközi kapcsolódásai. *Földrajzi Közlemények,* 144. (2020), 4. 396–410. Online: https://doi.org/10.32643/fk.144.4.4

H. Varró Rózsa: *Élővilág és társadalom. A biologizmus bírálata.* Budapest, Kossuth, 1979.

Haakonssen, Kund: *Natural Law and Moral Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9781139172905

Haakonssen, Knud: German natural law. In Mark Goldie – Robert Wolker (szerk.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought.* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Haggenmacher, Peter: Just War and Regular War in Sixteenth Century Spanish Doctrine. *International Review of the Red Cross,* 32. (1992), 290. 434–445. Online: https://doi.org/10.1017/S0020860400070960

Hahn, Hans-Joachim: Germany's Identity Problem as Reflected in Nineteenth-Century Literature. *MHRA Working Papers in the Humanities,* 2. (2007). 30–48.

Hajnik Imre: *Magyarország az Árpád-királyoktól az ősiségnek megállapításáig és a hűbéri Európa.* Pest, Heckenast Gusztáv, 1867.

Hajdú Zoltán: Friedrich Ratzel hatása a magyar földrajztudományban. *Tér és Társadalom,* 12. (1998), 3. 93–104. Online: https://doi.org/10.17649/TET.12.3.475

Hajnal István: *A Batthyány-kormány külpolitikája.* Budapest, Gondolat, 1987.

Haldane, John: Voluntarism and Realism in Medieval Ethics. *Journal of Medical Ethics,* 15. (1989). 39–44. Online: https://doi.org/10.1136/jme.15.1.39

Halsall, Paul: *Petrus Iohannis Olivi: Selection from the Apocalypse Commentary.* Online: https://www2.kenyon.edu/projects/margin/olivi.htm

Hanak, Peter: Economics, Society, and Sociological Thought in Hungary during the Age of Capitalism. *Austrian History Yearbook,* 3. (1967), 1. 113–135. Online: https://doi.org/10.1017/S0067237800015356

Hankovszky Tamás: A nemzeti gondolat nyelvfilozófiai megalapozása – Fichte: Beszédek a német nemzethez. *Kellék,* 45. (2011). 69–85.

Harrer, G. A.: Cicero on Peace and War. *The Classical Journal,* 14. (1918), 1. 26–38.

Harris, William V.: *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B. C.* Oxford, Clarendon Press, 1985.

Haushofer, Karl: A világpolitika ma. In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002a. 267–302.

Haushofer, Karl: A páneszmék geopolitikája. In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002b. 242–266.

Havass Rezső: *Dalmáczia visszacsatolása a Magyar Birodalomhoz.* Budapest, Pressburg Frigyes Könyvnyomdája, 1889.

Havass Rezső: Magyar gazdasági és hatalmi törekvések a tengeren. *Földrajzi Közlemények,* 40. (1912), 8. 185–193.

Hawkins, Mike J.: The Struggle for Existence in the 19th-Century Social Theory: Three Case Studies. *History of the Human Science,* 8. (1995), 3. 47–67. Online: https://doi.org/10.1177/095269519500800303

Hawkins, Mike: *Social Darwinism in Europe and American Thought, 1860–1945.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9780511558481

Héderné dr. Kozák Róza: Lenin „Állam és forradalom" című munkájának értelmezése. *Filozófia,* 9. (1968). 3–25.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Budapest, Akadémiai, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája.* Budapest, Akadémiai, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai.* Budapest, Akadémiai, 1983.

Herder, Johann Gottfried: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. In Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Budapest, Gondolat, 1978. 41–454.

Herder, Johann Gottfried: German Nations. In Johann Gottfried Herder: *Outlines of a Philosophy of the History of Man.* EBook, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

Herwig, Holger H.: Geopolitik: Haushofer, Hitler and lebensraum. *Journal of Strategic Studies,* 22. (1999), 2–3. 218–241. Online: https://doi.org/10.1080/01402399908437762

Hésziodosz: Munkák és napok. In Hésziodosz: *Istenek születése / Munkák és napok*. Budapest, Magyar Helikon,- 1976. 39–66.

Hézser László: A háború biológiája. *Magyar Katonai Szemle,* 10. (1940), 12. 715–725.

Hobbes, Thomas: *Leviatán.* Budapest, Magyar Helikon, 1970.

Hoffmann, Stanley: Rousseau on War and Peace. *The American Political Science Review,* 57. (1963), 2. 317–333. Online: https://doi.org/10.2307/1952825

Holland, Ben: *The Moral Person of the State.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Homérosz: Íliász. In Homérosz: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Budapest, Magyar Helikon, 1974.

Hort Dezső: *A tudományos szocializmus alapelvei.* A Szociáldemokrata Párt kiadása, 1940.

Hostiensis: From *Summa aurea.* On Truce and Peace (*Decretals,* bk. I, tit. 34, columns 356-362). In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013. 161–168.

Howse, Robert: Montesquieu on Commerce, Conquest, War, and Peace. *Brooklyn Journal of International Law,* -31. (2006), 3. 693–708.

Hoyer, Siegfried: A török, mint Antikrisztus – Adalék Luther Márton török-képéhez. *Világtörténet,* 5. (1983), 3. 30–41.

Hörcher Ferenc: Giovanni Botero: államérdek, nemzetközi kapcsolatok, katolikus politikai realizmus. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében – Bevezetés a realista politikaelméletbe.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet – L'Harmattan, 2016. 99–122.

Husby, Tristan K.: Justice and Justification of War in Ancient Greece: Four Authors. *Classical Honors Paper,* -1. (2009).

Iggers, Georg G.: *A német historizmus.* Budapest, Gondolat, 1988.

Iljin, Ivan: A háború szellemi értelme. In Ljubov Siselina – Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Zrínyi, 2004. 221–232.

Illés Gábor: Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle,* 24. (2015), 1. 111–131.

Innocent IV.: From „On the Restitution of Spoils" Decretal *Olim vausam inter vos* (*Decretals,* II, 13, 12). nn. 6-8 (f.89vb). In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013. 150–155.

Iogna-Prat, Dominique: A politikai tér keresztény létrehozása. *Aetas,* 14. (1999), 3. 57–72.

Ipolyi Arnold: A magyar nemzetegység és államnyelv történeti alakulása. In Rómer Flóris – Ipolyi Arnold – Fraknói Vilmos: *Egyház, műveltség, történetírás.* Budapest, Gondolat, 1981. 97–119.

Irimie, Ion: Az elidegenedés kérdése Fichtétől Marxig. *Korunk,* 31. (1972), 9. 1345–1354.

Isidore of Seville: *The Etymologies.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Isidore of Seville: *Sententiae*. Thomas L. Knoebel (ford.), New York – Mahwah, NJ, The Newman Press, 2018.

Jackson, John P. Jr. – Nadine M. Weidman: The Origins of Scientific Racism. *The Journal of Blacks in Higher Education,* 50. (2005–2006), Winter. 66–79.

Jászi Oszkár: Szocializmus és hazafiság. *Huszadik Század,* 6. (1905), 1. 1–11.

Jászi Oszkár: *A Habsburg-Monarchia felbomlása.* Budapest, Gondolat, 1983.

John of Salisbury: *Policraticus.* Budapest, Atlantisz, 1999.

Johnson, Edgar N.: The German Crusade on the Baltic. In Kenneth M. Setton – Robert Lee Wolf – Harry W. Hazard (szerk.): *The History of the Crusades. Vol. III.* Madison–Milwaukee–London, University of Wisconsin Press,- 1975.

Johnson, James Turner: *Ideology, Reason, and the Limitation of War.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

Johnson, James Turner: *Just War Tradition and the Restraint of War.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981.

Johnson, James Turner: *The Holy War Idea in Weatern and Islamic Traditions.* University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2005.

Johnson, James Turner: The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War. *Journal of Religious Ethics,* 36. (2008), 4. 543–556. Online: https://doi.org/10.1111/j.1467-9795.2008.00361.x

Joó Tibor: A magyar nemzeti szellem. *Magyarságtudomány,* (1937), 2. 1–35.

Joó Tibor: *Magyar nacionalizmus.* Budapest, Athenaeum, 1941.

Juan Ginés de Sepulveda: Második Democrates. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 115–213.

Kállay Béni: *Magyarország a Kelet és a Nyugot határán.* Budapest, M. T. Akadémia, 1883.

Kállay Béni (feltételezhető szerző): Andrássy politikája. *Budapesti Hírlap,* 21. (1901), 41. (február 10.). 1–2.

Kalmár Gusztáv: *Magyar geopolitika.* Budapest, Stádium, 1942.

Kalmanovitz, Pablo: Early Modern Sources of the Regular War Tradition. In Seth Lazar – Helen Frowe (szerk.): *The Oxford Handbook of Ethics of War.* Oxford, Oxford University Press, 2015. Online: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199943418.013.2

Kalmanovitz, Pablo: Sovereignty, Pluralism, and Regular War: Wolff and Vattel's Enlightenment Critique of Just War. *Political Theory,* 46. (2017), 2. 218–241. Online: https://doi.org/10.1177/0090591716688047

Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere II. kötet.* Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1910.

Kampis György: Bevezető tanulmány. In Charles Darwin: *A fajok eredete.* Budapest, Typotex, 2009.

Kant, Immanuel: Válasz a kérdésre? Mi a felvilágosodás? In Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 77–85.

Kant, Immanuel: *Az örök béke.* Budapest, Európa, 1985.

Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája.* Budapest, Gondolat, 1991. 295–618.

Kára, Karel: On the Marxist Theory of War and Peace. *Journal of Peace Research,* 1. (1968), 5. 1–27. Online: https://doi.org/10.1177/002234336800500101

Kardos József: *A Szent Korona-tan története 1919–1944.* Budapest, Akadémiai, 1965.

Karenga, Maulana: *Maat. The Moral Ideal in Ancient Egypt. A study in Classical African Ethics.* New York – London, Routledge, 2004. Online: https://doi.org/10.4324/9780203502686

Károli Gáspár: *Két könyv minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséjeknek okairul.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1931.

Károli Gáspár (ford.): *Szent Biblia.* Budapest, Magyar Bibliatársulat, 1997.

Katona Tamás (szerk.): *Képes Krónika.* Budapest, Európa, 1986.

Kelemen János: *Az ész képe és tette.* Budapest, Atlantisz, 2000.

Kemény Zsigmond: Még egy szó a forradalom után. In Kemény Zsigmond: *Egy szó a forradalom után. Még egy szó a forradalom után.* Budapest, Franklin-Társulat, 1908. 206–398.

Kennedy, Emmet: Ideology from Destutt de Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas,* 40. (1979), 3. 353–368. Online: https://doi.org/10.2307/2709242

Kent, Bonnie: Augustine's Ethics. In Eleonore Stump – Norman Kretzman (szerk.): *The Cambridge Companion to Augustine.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 205–233. Online: https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186.016

Kézai Simon: A magyarok cselekedetei. In Anonymus: *A magyarok cselekedetei* – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei.* Budapest, Osiris, 1999. 87–173.

Khazanov, Anatoly M.: Muhammad and Jengiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building. *Comparative Studies in Society and History,* 35. (1993), Jul. 461–479. Online: https://doi.org/10.1017/S0010417500018545

King, P. D.: The Barbarian Kingdoms. In J. H. Burns (szerk.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c. 1450.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 123–156. Online: https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243247.009

Kipp, Jacob W.: Lenin and Clausewitz: The Militarization of Marxism, 1914–1921. *Military Affairs,* 49. (1985),-4 (October). 184–191. Online: https://doi.org/10.2307/1987539

Király István: Hazafiság és internacionalizmus. In Király István: *Hazafiság és forradalmiság.* Budapest, Kossuth,-1974. 133–217.

Kirsch, Johann Peter: Ordeals. In *The Catholic Encyclopedia. Vol. 11.* New York, Robert Appleton Company,-1911. Online: www.newadvent.org/cathen/11276b.htm

Klaniczay Tibor: A keresztes had eszméje és a Mátyás-mítosz. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 78. (1975), 1. 1–14.

Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban.* Budapest, Balassi, 2000.

Kleinig, John: *On Loyalty and Loyalties.* Oxford, Oxford University Press, 2014. Online: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199371259.001.0001

Kmety Károly: *A magyar közjog tankönyve.* Budapest, Politzer Zsigmond és Fia Kiadása, 1902.

Knoll, Paul W.: Poland as *Antemrale Christianitatis* in the Late Middle Ages. *The Catholic Review,* 60. (1974),-3. 381–401.

Knox, John: The Letter to the Commonality. In John Knox: *On Rebellion.* Cambridge, Cambridge University Press,-2004. 115–127.

Knutsen, Tornbjörn L.: *A History of International Relations Theory.* Manchester – New York, Manchester University Press, 1992.

Kochi, Tarik: Considering Hegel's Account of War. *Griffith Law Review,* 15. (2006), 1. 49–73. Online: https://doi.org/10.1080/10383441.2006.10854566

Kohn, Hans: Romanticism and the Rise of German Nationalism. *The Review of Politics,* 12. (1950), 4. 443–472. Online: https://doi.org/10.1017/S0034670500047148

Kolb, Robert: Origin of the Twin Terms Jus Ad Bellum/Jus In Bello. *International Review of the Red Cross,* -37. (1997), October. 553–562. Online: https://doi.org/10.1017/S0020860400076877

Korać, Veljko: In Search of Human Society. In Eric Fromm (szerk.): *Socialist Humanism.* Garden City, New York, Doubleday & Company, INC. 1965. 3–15.

Kosáry Domonkos: A Pesti Hírlap nacionalizmusa 1841–1844. *Századok,* 75. (1943), 7–10. 371–414.

Kosáry Domonkos: *Magyarország és a nemzetközi politika 1848–1849-ben.* Budapest, História – MTA Történettudományi Intézete, 1999.

Kovács Szilvia: A kunok története a mongol hódításig. [Doktori értekezés] Szeged, 2012. Online: http://doktori.bibl.u-szeged.hu/1749/1/Kovacs_Szilvia_PhD.pdf

Kovaljov, V. N.: *A szocialista közösség.* Budapest, Zrínyi, 1981.

Kövér György: *Iparosodás agrárországban.* Budapest, Gondolat, 1982.

Kradin, Nikolay N.: Structure and Power in Nomadic Empires of Inner Asia: Anthropological Approach. In Leonid E. Grinin – Dmitri D. Beliaev – Andrey V. Korotayev (szerk.): *Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Ancient and Medieval Cultures.* Moscow, 2007. 98–125.

Krausz Tamás: Lenin marxizmusa – összefoglaló tézisek. *Eszmélet,* 19. (2007). 76.

Krebs, Christopher B.: *A Most Dangerous Book – Tacitus's* Germania *from the Roman Empire to the Third Reich.* New York – London, W. W. Norton & Company, 2011.

Kristof, Ladis K. D.: The Origins and Evolution of Geopolitics. *Journal of Conflict Resolution,* 4. (1960), 1. 15–51. Online: https://doi.org/10.1177/002200276000400103

Kristó Gyula: Legitimitás és idoneitás. *Századok,* 108. (1974), 3. 585–621.

Kristó Gyula: *Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig.* Budapest, 1980.

Kristó Gyula: *Az Árpád-kor háborúi.* Budapest, Zrínyi, 1986.

Kristó Gyula: *Az Anjou-kor háborúi.* Budapest, Zrínyi, 1988.

Kristó Gyula: *A magyar állam megszületése.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1995.

Kristó Gyula: *A magyar nemzet születése.* Budapest, Kossuth, 1998. 137–203.

Kristó Gyula: *Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon.* Budapest, Osiris, 2002a.

Kristó Gyula: *Szent István király.* Budapest, Neumann Kht., 2002b.

Kulcsár Péter: A reformáció történelemszemlélete a XVI. században. *Világosság,* 17. (1976), 10. 608–615.

Kurki, Milja – Colin Wight: Internartional Relations and Social Science. In Tim Dunne – Milja Kurki – Steve Smith (szerk.): *International Relations Theories. Discipline and Diversity.* Oxford, Oxford University Press, 2013. 14–32.

Küküllei János: Lajos király krónikája. In Küküllei János: *Lajos király krónikája* – Névtelen szerző: *Geszta Lajos királyról.* Budapest, Osiris, 2000. 7–40.

Lambier, Joshua: The Organismic State Against Itself: Schelling, Hegel and the Life of Right. *European Romantic Review,* 19. (2008), 2. 131–137. Online: https://doi.org/10.1080/10509580802030359

Lanni, Adriaan: The Laws of War in Ancient Greece. *Law and History Review,* 26. (2008), 3. 469–489. Online: https://doi.org/10.1017/S0738248000002534

Larrain, Jorge: Classical Political Economists and Marx on Colonialism and „Backward" Nations. *World Development,* 19. (1991), 2–3. 225–243. Online: https://doi.org/10.1016/0305-750X(91)90257-I

László Péter: The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible. *SEER,* 81. (2003), 3. 421–510.

Laziczius Gyula: *Általános nyelvészet.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1942.

Leighton, Alexander: *Speculum Belli Sacri: or The Looking-glass of the Holy War.* 1624.

Lenin, Vlagyimir Iljics: A háború és a forradalom. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958a. 105–131.

Lenin, Vlagyimir Iljics: Állam és forradalom. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958b. 161–190.

Lenin, Vlagyimir Iljics: A nagyoroszok nemzeti büszkeségéről. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958c. 477–481.

Lenin, Vlagyimir Iljics: A proletariátus feladatai forradalmunkban. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958d. 45–60.

Lenin, Vlagyimir Iljics: A szocializmus és a háború. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958e. 556–583.

Lenin, Vlagyimir Iljics: Az I. Összoroszországi Iskolánkívüli Oktatási Kongresszus (1919. május 6–19.). In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958f. 553–559.

Lenin, Vlagyimir Iljics: Az Oroszországi Kommunista (bolsevik) Párt programjának tervezete. In Lenin: *A szocializmus építéséről.* Budapest, Kossuth, 1976. 18–22.

Lesaffer, Randall: Aggression before Versailles. *The European Journal of International Law,* 29. (2018), 3. 773–808. Online: https://doi.org/10.1093/ejil/chy038

Levanov, I. N. – B. A. Bjelij – A. P. Novoszelov (szerk.): *A marxizmus-leninizmus a háborúról és a hadseregről.* Budapest, Zrínyi, 1958.

Ligeti Lajos (ford.): *A mongolok titkos története.* Budapest, Osiris, 2004.

Lind, Millard C.: *Yahweh is a Warrior.* Scottdale–Kitchener, Herald Press, 1980.

Liverani, Mario: The Ideology of the Assyrian Empire. In Moyens Trolle Larsen (szerk.): *Power and Propaganda.* Coppenhagen, Akademisk Forlag, 1979. 297–317.

Livius, Titus: *A római nép története a város alapításától I.* Budapest, Európa, 1963.

Locke, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról.* Kolozsvár, Polis, 1999.

Lorenzo Orio lovag jelentése 1523-ból. In Balogh István (szerk.): *Velenczei diplomaták Magyarországról (1500–1526).* Szeged, Szegedi Új Nemzedék Lapvállalat Rt. Nyomdája, 1929.

Lukács esztergomi érsek levele Eberhard salzburgi érsekhez (1161). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek.* Budapest, Gondolat, 1960. 99.

Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987a. 36–41.

Lukács György: A fehérterror társadalmi Hinterlandja. In Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest, Magvető, 1971a. 69–75.

Lukács György: A háború tanulságai. In *Hadi beszédek.* Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság,- 1915. 28–33. Online: https://mtda.hu/books/hadi%20beszedek.pdf

Lukács György: A kommunizmus erkölcsi alapja. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok- 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987e. 88–91.

Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Budapest, Akadémiai, 1965.

Lukács György: Jogrend és erőszak. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987b. 72–78.

Lukács György: Mi az ortodox marxizmus? In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987c. 133–141.

Lukács György: Párt és osztály. In Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest, Magvető, 1971b. 48–58.

Lukács György: Taktika és etika. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987d. 124–132.

Luther Márton: A 95 tétel magyarázata. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei I.* Pozsony, 1904. 31–225.

Luther Márton: A világi felsőségről. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei III.* Pozsony, 1906. 359–410.

Luther Márton: A katonai hivatásról. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei V.* Pozsony, 1910. 1–53.

Luther Márton: *A szolgai akarat.* Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2006.

Luther: *On the War against the Turk.* Aurora, Colorado, Hope Lutheran Church, 2016.

MaCaulay, Thomas Babington: *Anglia története II. Jakab trónralépte óta. I.* Budapest, MTA, 1875.

Machiavelli, Niccolò: A fejedelem. In *Niccolò Machiavelli művei. Első kötet.* Budapest, Európa, 1978. 5–86.

MacIntyre, Alasdair: *Az etika rövid története.* Budapest, Typotex, 2012.

Mackinder, Halford J.: A földrajz mint a történelem kulcsa. In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002a. 16–27.

Mackinder, Halford J.: Demokratikus ideálok és a valóság (részlet). In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002b. 28–35.

Madas Edit: A magyar „szent királyok" közép-európai kultusza liturgikus és hagiográfiai források tükrében. *Ars Hungarica,* 39. (2013), 2. 145–152.

McInerny, Ralph: Ethics. In Norman Kretzmann – Eleonore Stump (szerk.): *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 196–218. Online: https://doi.org/10.1017/CCOL0521431956.008

Magyari István: *Az országokban való sok romlásoknak okairól.* Budapest, Magyar Helikon, 1978.

Maier, Christoph T.: Crisis, Liturgy and the Crusade in the Twelfth and Thirteenth Centuries. *Journal of Ecclesiastical History,* 48. (1997), 4. 628–657. Online: https://doi.org/10.1017/S0022046900013440

Málnási Ödön: Csonka-Magyarország katonai földrajzi helyzete. *Földrajzi Közlemények,* 53. (1925), 4–5. 49–66.

Mannheim Károly: *Ideológia és utópia.* Budapest, Atlantisz, 1996.

Mao Ce-tung: A Kínai Kommunista Párt helye a nemzeti háborúban. In Mao Ce-tung: *Válogatott művei. 2. kötet.* Budapest, Szikra, 1953a. 361–392.

Mao Ce-tung: Az elhúzódó háborúról. In Mao Ce-tung: *Válogatott művei. 2. kötet.* Budapest, Szikra, 1953b. 205–360.

Marczali, Henry: *Hungary in the Eighteenth Century.* Cambridge, Cambridge University Press, 1910. Online: https://doi.org/10.1093/nq/s11-II.37.204a

Markó Sándor: A turáni népek jelene s jövője. *Turán,* 6. (1923), 1–2. 1–13.

Markus, R. A.: The Latin Fathers. In J. H. Burns (szerk.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 92–122. Online: https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243247.008

Marrou, Henri I.: *A History of Education in Antiquity.* New York – Toronto, The New American Library, 1956.

Marx, Karl: *A kommunista kiáltvány.* Budapest, Szikra, 1948.

Marx, Karl: *A polgárháború Franciaországban.* Budapest, Kossuth–Helikon, 1961.

Marx, Karl – Friedrich Engels: *A német ideológia.* Budapest, Magyar Helikon, 1974.

Marx, Karl: *Gazdaság-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest, Kossuth, 1977.

Mastnak, Tomaž: *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002. Online: https://doi.org/10.1525/9780520925991

Mattox, John Mark: *Saint Augustine and the Theory of Just War.* London, Continuum, 2006.

Mátyás Antal: *A korai közgazdaságtan története.* Budapest, Aula, 1992.

Mátyás király levele II. Mohamed szultánnak. In *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták.* Budapest, Szépirodalmi, 1982. 616–618.

Mauss, Marcel: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia.* Budapest, Osiris, 2000. 195–342.

McAuley, Finbarr: Canon Law and the End of Ordeal. *Oxford Journal of Legal Studies,* 26. (2006), 3. 473–513. Online: https://doi.org/10.1093/ojls/gql015

McConnaughey, Gloria: Darwin and Social Darwinism. *Osiris,* 9. (1950). 397–412. Online: https://doi.org/10.1086/368534

McGinn, Bernard: *Antikrisztus: az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében.* Budapest, AduPrint, 1995.

McKenzie, Lionel A.: Natural Right and the Emergence of the Idea of Interest in Early Modern Political Thought: Francesco Guicciardini and Jean de Silhon. *History of European Ideas,* 2. (1981), 4. 277–298. Online: https://doi.org/10.1016/0191-6599(81)90042-5

McNeill, John T. – Helena A. Gamer (szerk.): *Medieval Handbooks of Penance.* New York, Columbia University Press, 1990.

Mearsheimer, John J.: *The Tragedy of Great Power Politics.* New York – London, W. W. Norton Company, 2014.

Meserve, Margaret: Italian Humanists and the Problem of the Crusade. In Norman Housely (szerk.): *Crusading in the Fifteenth Cenruty: Message and Impact.* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004. 13–38. Online: https://doi.org/10.1057/9780230523357_2

Méhely Lajos: A háború biológiája. *Természettudományi Közlöny,* 47. (1915), 617–618. 2–28.

Mevius, Martin: A kommunizmus és a nacionalizmus viszonyának újraértékelése. *Regio,* 21. (2010), 2. 3–31.

Meyer, Henry Cord: Mitteleuropa in German Political Geography. *Annals of the Association of Marican Geographers,* 36. (1946), 3. 178–194. Online: https://doi.org/10.1080/00045604609351932

Michelet, Jules: *A francia forradalom története I.* Kolozsvár, Stein János, 1884.

Michelet, Jules: *A francia forradalom története XII.* Budapest, Révai Testvérek, 1891.

Mille David: Justice. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* 2021. Online: https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justice/

Mill, John Stuart: Civilization. In John Stuart Mill: *Essays on Politics and Society.* Toronto–Buffalo, University of Toronto Press, 1977. 117–144.

Mód Aladár: *400 év közdelem az önálló Magyarországért.* Budapest, Szikra, 1951.

Mohay Gergely: A Római Birodalom igazságosságának elmélete Polybiosnál. *Antik Tanulmányok,* 54. (2010), 1. 49–70. Online: https://doi.org/10.1556/anttan.54.2010.1.3

Molina, Luis de: From *De iustitia et iure,* tract. II, disputation 102: A Common Just Cause of War, Comprising all of the Others. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden–Oxford–Carlton, 2013. 334–338.

Molnár Erik: *A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig.* Budapest, Szikra, 1949.

Molnár Erik: A nemzeti kérdés. In Pach Zsigmond Pál (szerk.): *Vita a magyarországi osztályküzdelmekről és függetlenségi harcokról.* Budapest, Kossuth, 1965. 1–28.

Molnár Kálmán: *A Szent Korona-tan kifejlődése és mai jelentősége* (A Magyar Nők Szent Korona Szövetségében-1927. február 2-án tartott előadás). Pécs, Dunántúl Egyetemi Nyomdája, 1927.

Molnár Kálmán: Alkotmányfejlődésünk útjai. In Kajtár István (szerk.): *Alkotmányfejlődésünk útjai. Válogatás Molnár Kálmán hátrahagyott írásaiból.* Pécs, 2011. 103–120.

Monostori Tibor: A Las Casas és Sepúlveda közötti vita és előzményei (1493–1551). *Kút,* 6. (2007), 3. 1–42.

Montesquieu: *A törvények szelleméről.* Budapest, Osiris, 2000.

Moran Cruz, Jo Ann Hoeppner: Popular Attitudes Towards in Medieval Europe. In David S. Blanks – Michael Frassetto (szerk.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe.* New York, St. Martin's Press, 1999. 55–82. Online: https://doi.org/10.1057/9780312299675_3

Morgenthau, Hans J.: *Politics among Nations – The Struggle for Power and Peace.* New York, Alfred A. Knoff,-1948.

Morris, Colin: Judicium Dei: The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleven Century. In Derek Baker (szerk.): *Church, Society and Politics.* Oxford, Basil Blackwell, 1975. 95–111. Online: https://doi.org/10.1017/S0424208400009591

Morris, Leon: *The Biblical Doctrine of Judgement.* London, Tyndale Press, 1960. 8–15.

Moseley, Alexander: John Locke's Morality of War. *Journal of Military Ethics,* 4. (2005), 2. 119–128. Online: https://doi.org/10.1080/15027570510030824

MSZMP Központi Bizottság Agitációs és Propaganda Osztály: *A burzsoá nacionalizmusról és a szocialista hazafiságról (Tézisek).* Budapest, Kossuth, 1959.

Muldoon, James: *Popes, Layers, and Infidels: the Chorch and the Non-Christian World.* Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1979. Online: https://doi.org/10.9783/9781512818192

Munro, Dana Carleton: The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095. *American Historical Review,* 11. (1906).-231–242. Online: https://doi.org/10.2307/1834642

Müller, Max: *The Languages of the Seat of War in the East.* London, William and Norgate, 1855.

Münkler, Herfried: *Empires. The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States.* Cambridge és Malden, Polity Press, 2007.

Nabulsi, Karma: *Traditions of War.* Oxford, Oxford University Press, 2005.

Nagyszombati Márton: Magyarország főuraihoz – akik nem igyekeznek háborúra készülni a török ellen. In *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták.* Budapest, Szépirodalmi, 1982. 293–322.

Neff, Stephen C.: *War and the Law of Nations.* Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Németh Gyula: *A honfoglaló magyarság kialakulása.* Budapest, Akadémiai, 1991.

Neumann, Friedrich: Közép-Európa (1915). In Németh István (szerk.): *Európa-tervek.* Budapest, ELTE Eötvös,-2001. 179–181.

Nithard: Histories. In *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories.* Ann Arbor, Michigan, The University of Michigan Press, 2000.

Noiriel, Gérard: *A történelem „válsága”.* Budapest, Napvilág, 2001.

Nótári Tamás: A Salzburgi Érsekség és Metód konfliktusa a Conversio Bagoariorum et Carantanorum. *Belvedere,* -17. (2005), 3–4. 37–62.

Nussbaum, Arthur: Just War: A Legal Concept? *Michigan Law Review,* 42. (1943), 3. 453–479. Online: https://doi.org/10.2307/1283519

Oded, Bustenay: „The Command of the God” as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions. In Mordechai Cogan – Israel Eph'al (szerk.): *Ah, Assyria… Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor.* Jerusalem, The Magnes Press, 1991. 223–230.

Oded, Bustenay: *War, Peace and Empire. Justification for War in Assyrian Royal Inscriptions.* Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992.

Oláh Miklós: Athila. In Kulcsár Péter (szerk.): *Humanista történetírók.* Budapest, Szépirodalmi, 1977. 329–390.

Oppenheim, Lassa: *International Law: A Treatise. Vol. I.* New York – Bombay, Longmans, Green, and Co., 1905.

Oppenheim, Lassa: *International Law: A Treatise. Vol. II.* New York – Bombay, Longmans, Green, and Co., 1906.

Orend, Brian: Kant's Just War Theory. *Journal of the History of Philosophy,* 37. (1999), 2. 323–353. Online: https://doi.org/10.1353/hph.2008.0847

Ostwald, Martin: Peace and War in Plato and Aristotle. *Scripta Classica Israelica,* 15. (1996). 102–118.

Otta István*: Miért tartózkodnak szovjet csapatok Magyarországon.* Budapest, Kossuth, 1958.

Otta István: A háború fogalmának és jellegének néhány kérdéséről. *Hadtörténelmi Közlemények,* 11. (1964), 1. 114–132.

Őze Sándor: *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet.” Egy biblia párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján.* Budapest, MNM, 1991.

Pach Zsigmond Pál: A nacionalizmus elleni harc a történettudományban. *Történelmi Szemle,* 7. (1964), 2. 303–329.

Pagden, Anthony: *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France.* New Haven – London, Yale University Press, 1998.

Paikert Alajos: Ázsia jövője. *Turán,* 1. (1913), 1. 7–14.

Paikert Alajos: A turáni eszme. *Turán,* 5. (1922), 1. 1–11.

Paikert Alajos: A turáni gondolat politikai vonatkozásai. *Turán,* 8. (1925), 1–4. 3–8.

Pál Eszter: Herbert Spencer és a társadalomtudományi evolucionizmus. *Szociológiai Szemle,* 7. (1997). 2. Online: https://szociologia.hu/dynamic/9702pal.htm

Pálfi Zoltán: Marduk és Tiámat küzdelme, avagy az istenek fegyverzete. *Ókor,* 9. (2010), 1. 11–18.

Palotás Zoltán: A geopolitika mint államtudomány. *Hitel,* 8. (1943), 2. 106–117.

Pap Milán: „A nép és a szülőföld igaz szeretet”. A szocialista hazafiság fogalma a Kádár-korszakban. *Politikatudományi Szemle,* 22. (2013), 1. 68–83.

Pázmány Péter: A keresztyén vitézek kötelességéről. In *Pázmány Péter összes munkái VII.* Budapest, M. Kir. Tud.-egyetemi nyomdában, 1903a. 679–693.

Pázmány Péter: Ellenségünk szeretésének kötelességéről. In *Pázmány Péter összes munkái VI.* Budapest, M. Kir. Tud.-egyetemi Nyomdában, 1903b. 156–168.

Pázmány Péter: Levél a Bethlen táborában lévő felsőmagyarországi rendekhez (1626. október 22.). In *Pázmány Péter összegyűjtött levelei I.* Budapest, Magyar Kir. Tud.-egyetemi Nyomda, 1910. 545–547.

Peigey Antal: A Kelet gazdasági meghódítása. *Turán,* 1. (1913), 2. 86–91.

Péter Katalin: A reformáció és a művelődés a 16. században. In Pach Zsigmond Pál – R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Magyarország története 1525–1686. I. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1987. 475–604.

Péter Katalin: A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapota idején. *Folia Historica,* 18. (1993). 13–32.

Péter, László: The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible. *The Slavonic and East European Review,* -81. (2003), 3. 421–510.

Phillipson, Coleman: *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome II.* London, Macmillan and Co., 1911.

Piirimäe, Pärtel: Alberico Gentili's Doctrine of Defensive War and its Impact on Seventeenth-Century Normative Views. In Benedict Kingsbury – Benjamin Straumann (szerk.): *The Roman Foundations of the Law of Nation.* Oxford, Oxford University Press, 2010. 187–209. Online: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199599875.003.0010

Pikler Gyula: *A jog keletkezéséről és fejlődéséről.* Budapest, Politzer Zsigmond Könyvkereskedő, 1897.

Platón: Állam. In *Platón összes művei II.* Budapest, Európa, 1984a. 5–710.

Platón: Euthüphrón. In *Platón összes művei I.* Budapest, Európa, 1984b. 97–136.

Pósán László: A Német Lovagrend államalapítási kísérletei Kelet-Európában. *Történelmi Szemle,* 32. (1990), 1–2. 141–171.

Procopius: *History of the Wars (in Six Volumes) (Books III. and IV.). Volume II.* London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1916.

Pufendorf, Samuel: On the Law of Nature and of Nations in Eight Books. In Craig L. Carr – Michael J. Seidler (szerk.): *The Political Writings of Samuel Pufendorf.* New York – Oxford, Oxford University Press, 1994. 93–268.

Pulszky Ferenc: *Töredékes észrevételek a Dunaszabályozás 's keleti kérdés iránt.* Pozsony, Schmid Antal, 1840.

Pusztay János: *Az „ugor-török" háború után.* Budapest, Magvető, 1977.

Qian, Sima: *A hunok legkorábbi története.* Peking, Magyar Ház, 1997.

Quadrio, Philip A.: Hegel's Relational Organicism: The Mediation of Individualism and Holism. *Critical Horizons,* -13. (2012), 3. 317–336. Online: https://doi.org/10.1558/crit.v13i3.317

Rábai Krisztina: Nagy Lajos litvániai hadjáratai. *Belvedere Meridionale,* 22. (2010), 3–4. 50–58.

Rachewiltz, Igor de: Some Remarks on the Ideological Foundation of Chingis Khan's Empire. *Papers on Far Eastern History,* 7. (1973), March. 21–36.

Rácz Lajos: A magyar államelmélet reprezentánsai. In Rácz Lajos: *Rex et Regnum.* Budapest, Gondolat, 2016. 15–48.

Rad, Gerhard von: *Holy War in Ancient Israel.* Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1958.

Radner, Karen: Fame and Prizes: Competition and War in the Neo-Assyrian Empire. In Nick Fisher – Hans van Weer (szerk.): *Competition in the Ancient World.* Swansea, The Classical Press of Wales, 2011. 37–58. Online: https://doi.org/10.2307/j.ctvvn9zb.6

Rákosi Mátyás: A Magyar Függetlenségi Népfronttal hazánk felvirágoztatásáért c. beszédből (1949. március 15.). In *Honvédelem és hazafiság. Szemelvények Rákosi Mátyás műveiből.* Budapest, Szikra, 1952. 15–22.

Ramgotra, Manjeet Kaur: Republic and Empire in Montesquieu's *Spirit of the Laws*. *Millennium: Journal of International Studies,* 42. (2014), 3. 790–816. Online: https://doi.org/10.1177/0305829814541692

Ramsey, Paul: *Basic Christian Ethics.* Chicago–London, The University of Chicago Press (Midway reprint), 1978.

Ratzel, Friedrich: *A Föld és az ember. Anthropo-geográphia vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1887.

Ratzel, Friedrich: *Politikai földrajz.* In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002. 162–234.

Rátz Kálmán: *A pánszlávizmus története.* Budapest, Lucidus, 2000.

Rawls, John: *A Theory of Justice (Revised Edition).* Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, 1999. Online: https://doi.org/10.4159/9780674042582

Raymond de Penyafort: From *Summa de casubis* poenitentiae II. §§17–19. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013a. 134–147.

Raymond of Penyafort: Summa de casibus poenitentiae, II, §§17–19. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013b. 134–147.

Razin: *A hadművészet története. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1959.

Récsi Emil: *Magyarország közjoga amint 1848-ig s 1848-ban fennállott.* Budapest, Pfeifer Ferdinánd, 1861.

Reichberg, Gregory M.: Just and Regular War: Competing Paradigms. In David Rodin – Henry Shue (szerk.): *Just and Unjust Warriors.* Oxford, Oxford University Press, 2008. 193–213.

Reichberg, Gregory M.: *Thomas Aquinas on War and Peace.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9781139095884

Révay Péter: Turóc vármegyei főispán rövid emlékirata Magyarország több mint 600 éve tündöklő Szent Koronájának eredetéről, jeles és győzedelmes voltáról, sorsáról. In Katona Tamás (szerk.): *A korona kilenc évszázada.* Budapest, Magyar Helikon, 1979. 195–232.

Rich, John: Fear, Greed and Glory: the Causes of Roman War-Making in the Middle-Republic. In John Rich – Graham Shipley (szerk.): *War and Society in the Roman World.* London – New York, Routledge, 1983. 38–68. Online: https://doi.org/10.1201/9781003071341-3

Riley-Smith, Jonathan: Crusading az an Act of Love. In Contance Bernan (szerk.): *Medieval Religion: New Approaches.* New York – London, Routledge, 2005. 44–60.

Roberts, Alexander – James Donaldson (szerk.): *Origen: Ante-Nicene Christian Library. Volume XXIII. Origen contra Celsum.* Edinburgh, T&T Clark, 1872.

Robinson, I. S.: *Henry IV of Germany.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Romsics Ignác: Regionalizmus és Európa-eszme a 19–20. századi magyar politikai gondolkodásban. *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Sectio Historiae,* 34. (2007). 313–335.

Romsics Ignác: *Clio bűvöletében.* Budapest, Osiris, 2011.

Romsics Ignác: A magyar birodalmi gondolat. *Mozgó Világ,* 39. (2012), 8. 57–68.

Romsics Ignác: *A Molnár Erik-féle nemzet vita és Szűcs Jenő* (Romsics Ignác előadása elhangzott A jelen történésze, Szűcs Jenő 90 című, a 168 Óra által szervezett konferencián). 2018. Online: https://168.hu/itthon/romsics-ignac-a-molnar-erik-fele-nemzet-vita-es-szucs-jeno-158572

Ron, Nathan: Erasmus' Ethological Hierachy of Peoples and Races. *History of European Ideas,* 44. (2018), 8. 1063–1075. Online: https://doi.org/10.1080/01916599.2018.1485002

Rousseau, Jean-Jacques: A társadalmi szerződésről. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek.* Budapest, Magyar Helikon, 1978. 463–618.

Runciman, Steven: *The Medieval Manichee.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Runciman, Steven: *A keresztes hadjáratok története.* Budapest, Osiris, 2002.

Russell, Jeffrey Burton: *Dissent and Reform in the Early Middle Ages.* Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1965. Online: https://doi.org/10.1525/9780520330634

Russell, Frederick H.: *The Just War in the Middle Ages.* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

R. Várkonyi Ágnes: A nemzet, a haza fogalma a török harcok és a Habsburg-ellenes küzdelmek idején. In Andics Erzsébet (szerk.): *A magyar nacionalizmus kialakulása és története.* Budapest, Kossuth, 1964. 27–78.

Ryder, Andrew: „The Only Justifiable War": the Marxist Strategies of Lenin, Trotsky, and Blanco. In Luís Cordeiro-Rodrigues – Danny Singh (szerk.): *Comparative Just War Theory.* Lanham, Rowman & Littlefield, 2020. 31–44.

Saint Augustine: Letter 138 (To Marcellinus). In Philip Schaff (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Volume I.* Buffalo, The Christian Literature Company, 1886. 481–488.

Saint Augustine: Reply to Faustus the Manichean. In Philip Schaff (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Volume IV.* Buffalo, The Christian Literature Company, 1887. 151–345.

Saint Bernard: *Treatise on Consideration.* Dublin, Browne and Nolan, Limited, 1921.

Sallustius Crispus, C.: Catilina összeesküvése. In *C. Sallustius Crispus összes művei.* Budapest, Magyar Helikon,- 1978. 7–56.

Sazonov, Vladimir: Some Remarks Concerning the Development of the Theology of War in Ancient Mesopotamia. In Krzysztof Ulanowski (szerk.): *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome.* Leiden–Boston, Brill Academic, 2016. 23–50. Online: https://doi.org/10.1163/9789004324763_004

Schesaeus, Christianus: Pannonia romlása. In *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták.* Budapest, Szépirodalmi, 1982. 381–463.

Schwartz, Daniel: Late Scholastic Just War Theory. In Seth Lazar – Helen Frowe (szerk.): *The Oxford Handbook of Ethics of War.* Oxford, Oxford University Press, 2018. 122–143.

Schwoebel, Robert H.: Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks. *Studies in the Renaissance,* - 12. (1965). 164–187. Online: https://doi.org/10.2307/2857073

Sedulius Scottus: *De Rectoribus Christianis. 'On Christian Rulers'.* Woodbrige, The Boydell Press, 2010.

Sevillai Izidor: *A gótok, vandálok és szvévek története.* Szeged, JATE Press, 2014.

Sigmund, Paul E.: Law and Politics. In Norman Kretzmann – Eleonore Stump (szerk.): *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 217–231. Online: https://doi.org/10.1017/CCOL0521431956.009

Simsay Lajos: A turáni eszme gyakorlati értéke. *Magyar Katonai Közlöny,* 14. (1926), 7–8. 530–542.

Sinaheeriba asszír király hadjáratai. In Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1965. 169–176.

Siskin, A.: *A kommunista erkölcs alapjai.* Budapest, Szikra, 1955.

Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. 2.* Indianapolis, Liberty Press, 1976. Online: https://doi.org/10.1093/actrade/9780199269563.book.1

Smith, Adam: *A nemzetek gazdagsága.* Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992.

Smith, Michael Joseph: *Realist Thought from Weber to Kissinger.* Baton Rouge – London, Louisiana State University, 1986.

Smith, Steven B.: Hegel's View on War, the State, and International Relations. *The American Political Science Review,* 77. (1983), 3. 624–632. Online: https://doi.org/10.2307/1957263

Smith, Woodruff D.: Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum. *German Studies Review,* 3. (1980), 1. 51–68. Online: https://doi.org/10.2307/1429483

Sokolowski, Robert: Honor, Anger, and Belittlement in Aristotle's Ethics. *Studia Gilsoniana,* 3. (2014). 221–240.

Sólyom Jenő: *Luther és Magyarország.* Budapest, 1933.

Southern, Richard William: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban.* Budapest, Gondolat, 1987.

Spalinger, Anthony J.: *War in Ancient Egypt.* Malden–Oxford, Blackwell, 2005. Online: https://doi.org/10.1002/9780470774861

Spencer, Herbert: *Alapvető elvek.* Budapest, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, 1909.

Spencer, Herbert: *The Principles of Sociology. Abridged edition.* London, Macmillan, 1969.

Spencer, Herbert: A szociológia elvei. A militáns társadalomtípus. Az ipari társadalomtípus. In Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez I. Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig.* Budapest, Új Mandátum, 2000. 59–103.

Strauss, Leo: *Természetjog és történelem.* Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.

Strayer, Joseph R.: France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King. In Theodore K. Rabb – Jerrold E. Seigel (szerk.): *Action and Conviction in Early Modern Europe.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969a. 3–16. Online: https://doi.org/10.1515/9781400876068-001

Strayer, Joseph R.: Political Crusades of Thirteenth Century. In Kenneth M. Setton – Robert Lee Wolf – Harry W. Hazard (szerk.): *The History of the Crusades. Vol. II.* Madison–Milwaukee–London, University of Wisconsin Press, 1969b. 343–376.

Suárez, Francisco: A Defense of the Catholic and Apostolic Faith. In Francisco Suárez: *Selections from Three Works.* Gwladys L. Williams – Ammi Brown – John Waldron – Henry Davis (ford.), Indianapolis, Liberty Fund, 2014a.- 753–828.

Suárez, Francisco: A Treatise on Law and God the Lawgiver. In Francisco Suárez: *Selections from Three Works.* Gwladys L. Williams – Ammi Brown – John Waldron – Henry Davis (ford.), Indianapolis, Liberty Fund, 2014b. 1–752.

Suárez, Francisco: A Work on the Three Theological Virtues. On War (Disputation XIII.). In Francisco Suárez: *Selections from Three Works.* Gwladys L. Williams – Ammi Brown – John Waldron – Henry Davis (ford.), Indianapolis, Liberty Fund, 2014c. 909–989.

Sullivan, Eileen P.: Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire. *Journal of History of Ideas,* 44. (1983), 4. 599–617. Online: https://doi.org/10.2307/2709218

Sweeney, James Ross: Hungary in the Crusades, 1169-1218. *The International History Review,* 3. (1981), 4. 467–481. Online: https://doi.org/10.1080/07075332.1981.9640258

Syse, Henrik: The Platonic Roots of Just War Doctrine: a Reading of Plato's Republic. *Diametros,* 23. (2010), 7. 104–123.

Szabadfalvi József: *A magyar jogbölcseleti gondolkodás kezdetei.* Budapest, Gondolat, 2011.

Szabados György: Egy elmaradt keresztes hadjáratról (Magyar-szentszéki kapcsolatok 1198–1204 között). In Piti Ferenc – Szabados György (szerk.): *„Magyaroknak eleiről". Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendős Makk Ferenc tiszteletére.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 2000. 473–492.

Szabados György: *Magyar államalapítások a IX–XI. században.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 2011.

Széchenyi István: *A Kelet népe.* Pozsony, Wigand Károly Fridrik, 1841.

Szegfű László: Eretnekség és tirannizmus. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 72. (1968), 5. 501–516.

Szegfű László: A bogumil eretnekség hatása a XI. századi magyar ideológiai fejlődésre. *Acta Universitas Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes Slavicae,* 14. (1983), Supplementum. 39–68.

Szegh Dezső: Gazdasági feladataink Albániában. *Közgazdasági Szemle,* 37. (1913), 50. 779–792.

Szekfű Gyula: A fajbiológiai vagy történeti egység? In Szekfű Gyula: *Történetpolitikai tanulmányok*. Budapest, Magyar Irodalmi Társaság, 1934a. 93–109.

Szekfű Gyula: A faji kérdés és a magyarság. In Szekfű Gyula: *Történetpolitikai tanulmányok*. Budapest, Magyar Irodalmi Társaság, 1934b. 53–92.

Szent Ágoston: *Isten városáról (De Civitate Dei) III.* Budapest. Kairosz, 2006.

Szent Gellért püspök kis legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 68–73.

Szent Gellért püspök nagy legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 74–94.

Szent István király kis legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 16–22.

Szent István király legendája Hartvik püspöktől. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 34–53.

Szent István király nagy legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 23–33.

Szent István: Intelmek. In *Szent István király Intelmei és Törvényei.* Budapest, Szent István Társulat, 2014a. 13–33.

Szent István: Szent István Törvényei. In *Szent István király Intelmei és Törvényei.* Budapest, Szent István Társulat, 2014b. 34–67.

Szent László király legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi,- 1983. 95–102.

Szerémi György: *Magyarország romlásáról.* Budapest, Szépirodalmi, 1979.

Szilágyi István: *A geopolitika elmélete.* Budapest, Pallas Athéné, 2018.

Szkhárosi Horváth András: *Semmit ne bánkódjál.* Online: https://csecsy.hu/konyvek/enekeskonyv/semmit_ne_bankodjal

Szovák Kornél (szerk.): *Képes Krónika.* Budapest, Osiris, 2004.

Szűcs Jenő: Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és reformáció hátterében. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 78. (1974), 4. 409–435.

Szűcs Jenő: A nemzet historikuma és a történetszemlélet nemzeti látószöge. Hozzászólás egy vitához. In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem.* Budapest, Gondolat, 1984a. 11–188.

Szűcs Jenő: Dózsa parasztháborújának ideológiája. In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem.* Budapest, Gondolat, 1984b.- 601–667.

Szűcs Jenő: Társadalomelmélet, politikai teória és történetszemlélet Kézai *Gesta Hungarorum*ában (A nacionalizmus középkori genezisének elméleti alapjai). In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem.* Budapest, Gondolat, 1984c. 413–556.

Szűcs Jenő: Szent István Intelmei: Az első magyarországi államelméleti mű. In Glatz Ferenc – Kardos József (szerk.): *Szent István és kora.* Budapest, MTA Történettudományi Intézet, 1988. 32–53.

Tacitus: Germania. In *Tacitus összes művei I.* Budapest, Magyar Helikon, 1970. 40–66.

Teleki Pál: *A földrajzi gondolat története.* Budapest, 1917.

Teleki Pál: A »Dunauraum« problémája. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum,- 1934a. 153–166.

Teleki Pál: Európa problémája. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról*. Budapest, Athenaeum, 1934b. 95–108.

Teleki Pál: Időszerű nemzetközi kérdések a politikai földrajz megvilágításában. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum, 1934c. 72–94.

Teleki Pál: Történelmi fejlődésünk sajátosságai. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum, 1934d. 109–124.

Telesko, Werner: Colonialism without Colonies: The Civilizing Missions in the Habsburg Empire. In Michael Falser (szerk.): *Cultural Heritage as Civilizing Mission.* Springer, 2015. 35–48. Online: https://doi.org/10.1007/978-3-319-13638-7_2

Temesvári Pelbárt: György vitéz. In *Temesvári Pelbárt válogatott írásai.* Budapest, Európa–Helikon, 1982. 218–225.

Temesvári Pelbárt: Szent László királyért: Harmadik beszéd az igazságos ítélkezésről az uralkodásban. In Madas Edit (szerk.): *Középkori prédikációk Szent László királyról.* Budapest, Romanika, 2008. 225–237.

Terbe Lajos: Egy európai szállóige életrajza. *Egyetemes Philológiai Közlöny,* 60. (1936), 7–12. 297–351.

Tertullianus: Védőbeszéd. In *Tertullianus művei.* Budapest, Szent István Társulat, 1986. 61–150.

Teszelszky, Kees: *Az ismeretlen korona.* Pannonhalma, Bencés, 2009.

The Great Hymn to Osiris. In Miriam Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom.* Berkeley, University of California Press, 1976. 81–86.

The Memphis Teology. In Miriam Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdom.* Berkeley, University of California Press, 1975. 51–57.

Thierry, Augustine: First Letter: On the Need for a True History of France and on the Chief Defect of the Existing Histories. In Fritz Stern (szerk.): *The Varieties of History: From Voltaire to the Present.* London–Basingstoke, Macmillan and Co., 1970.

Thompson, James Westfall: The German Church and the Conversion of the Baltic Slavs. *The American Journal of Theology,* 20. (1916), 2. 205–230. Online: https://doi.org/10.1086/479673

Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Osiris, 1999.

Thuróczy János: A magyarok krónikája. In Thuróczy János – *A magyarok krónikája;* Rogerius mester – *Siralmas ének*. Budapest, Osiris, 2001. 7–398.

Tisza István: A háború hatása a nemzeti jellemre. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915. 23–27. Online: https://mtda.hu/books/hadi%20beszedek.pdf

Tobin, Vincent Arieh: Ma'at and DIKÉ: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thougth. *Journal of the American Research Center in Egypt,* 24. (1987), 113–121. Online: https://doi.org/10.2307/40000265

Tolan, John: Conquest and its justifications: Juhad, Crisade, *Reconquista*. In John Tolan – Gilles Veinstein – Henry Lauras (szerk.): *Europe and the Islamic World: A History.* Princeton–Oxford, Princeton University Press,- 2013. 27–48. Online: https://doi.org/10.23943/princeton/9780691147055.003.0003

Tolnai S. Mihály: *Szent had.* Kolozsvár, Református Egyházközösség Nyomdája (Veresegyházi Szentyel Mihály),- 1676.

Tóth Gergely: Értelmezések fogságában. *Történelmi Szemle,* 54. (2014), 4. 563–586.

Tóth Gergely: *Szent István, Szent Korona, államalapítás a protestáns történetírásban.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016.

Tóth József (szerk.): *Általános társadalomföldrajz I–II.* Budapest, Dialóg Campus, 2014.

Tóth Sándor László: A honfoglalás előtti magyar kalandozások. *Hadtörténelmi Közlemények,* 109. (1996a), 4. 3–36.

Tóth Sándor László: A honfoglalás szakaszai. In Jancsák Csaba – Kósa Kinga – Nagy Tamás – Nyulassy Ágnes (szerk.): *Belvedere Meridionale Kiskönyvtár 9. Honfoglalási emléknapok*. Szeged, 1996b. 8–16.

Tours-i Gergely: *Korunk története – A frankok története.* Pozsony, Kalligram, 2010.

Tringli István: Erőszak, hatalmaskodás, háború. In Hermann Róbert (szerk.): *Magyarország hadtörténete I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 2017. 12–16.

Tuck, Richard: *Natural Rights Theories.* Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Online: https://doi.org/10.1017/CBO9781139163569

Tuck, Richard: *The Rights of War and Peace.* Oxford, Oxford University Press, 2002. Online: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199248148.001.0001

Tuminez, Astrid S.: *Russian Nationalism Since 1856. Ideology and the Making of Foreign Policy.* Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

Turbucz Dávid: Horthy Miklós vezérkultusza és a háborús propaganda. In Bódy Zsombor – Horváth Sándor (szerk.): - *1944/1945: Társadalom a háborúban. Folytonosság és változás Magyarországon. Magyar Történelmi Emlékek. Értekezések.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet,- 2015. 257–270.

Újfalusy Nep. János: *A' természeti hármas törvény.* Pest, Petrózai Trattner Mátyás, 1825.

Ujházi Lóránd: Az „igazságos háború" tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál. In Gőcze István (szerk.): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus, 2017. 21–40.

Ullmann, Walter: *A History of Poitical Thought: The Middle Ages.* Baltimore, Maryland, Penguin Books, 1970.

Vasiliev, Alexander A.: *History of the Byzantine Empire. Vol. Two.* Madison–Milwaukee–London, The University of Wisconsin Press, 1958.

Vajay, Szabolcs de: *Der Eintritt des Ungarischen Stämmebundes in die Europäische Geeshichte (862–933).* Mainz, Hase-Koehler, 1968.

Valenzuela-Vermehren, Luis: The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria. *Ideas Y Valores,* 62. (2013), April. 81–103.

Vámbéry Ármin: *A magyarok eredete.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1882.

Vásáry István: Nép és ország a türköknél. In Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok.* Budapest, Akadémiai, 1983. 189–214.

Vér Ádám: *Az Újasszír Birodalom keleti tartományai.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszék – L'Harmattan, 2018.

Vér Ádám: *A triumphus Asszíriában.* Budapest, L'Harmattan, 2020.

Verdery, Katherine: Internal Colonialism in Austro-Hungary. *Ethnic and Racial Studies,* 2. (1979), 3. 378–399. Online: https://doi.org/10.1080/01419870.1979.9993274

Veszprémy László (szerk.): *Az első és a második keresztes hadjárat korának forrásai.* Budapest, Szent István Társulat, 1999.

Veszprémy László: II. András magyar király keresztes hadjárata, 1217–1218. In Laszlovszky József – Majorossy Judit – Zsellengér József (szerk.): *Magyarország és a keresztes háborúk. Lovagrendek és emlékeik.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2006. 99–112.

Veszprémy László: Magyarország és a keresztes hadjáratok. In Veszprémy László: *Lovagvilág Magyarországon.* Budapest, Argumentum, 2008. 78–118.

Veszprémy László: *Történetírás és történetírók az Árpád-kori Magyarországon (XI–XIII. század közepe).* Budapest, Line Design, 2019. 201–207.

Villehardouin, Geoffroy de: *Bizánc megvétele.* Budapest, Európa, 1985.

Virozsil Antal: *Egyetemes természet vagy észjog elemei. I. főrész.* Pest, Heckenast Gusztáv, 1861a.

Virozsil Antal: *Egyetemes természet vagy észjog elemei. II. főrész.* Pest, Heckenast Gusztáv, 1861b.

Vitéz János: A pápai követ előtt elmondott második válaszbeszéd. In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987a. 340–351.

Vitéz János: Beszéd a bécsújhelyi kongresszuson (1455. március 23.). In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987b. 356–377.

Vitéz János: Követi beszéd a frankfurti birodalmi gyűlésen. In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987c. 351–356.

Vitéz János: Levél II. Piusz pápának (Mátyás király nevében). In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987d. 286–294.

Vitoria, Francisco de: A háború jogáról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004a. 75–112.

Vitoria, Francisco de: Az indiánokról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004b. 5–74.

Vitoria, Francisco de: On Civil Power. In Francisco de Vitoria: *Political Writings.* Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 1–44.

Vollerthun, Ursula: *The Idea of International Society: Erasmus, Vitoria, Gentili, and Grotius.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Online: https://doi.org/10.1017/9781108264945

Wallace-Hadrill, John Michael: Fredegar and the History of France. *Bulletin of the John Rylands Library,* -40. (1958), 2. 527–550. Online: https://doi.org/10.7227/BJRL.40.2.10

Wallace-Hadrill, John Michael: War and Peace in the Earlier Middle Ages: The Prothero Lecture. *Transactions of the Royal Historical Society,* 25. (1975). 157–174. Online: https://doi.org/10.2307/3679091

Walters, Leroy: The Just War and the Crusade: Antithese or Analogies? *The Monist,* 57. (1973), 4. 584–594. Online: https://doi.org/10.5840/monist197357424

Walton, John H.: The Four Kingdoms of Daniel. *Journal of the Evangelical Theological Society,* 29. (1986), 1. 25–36.

Waltz, Kenneth N.: *Theory of International Politics.* Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1979.

Walzer, Michael: Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation. *Harvard Theological Review,* -61. (1968), 1. 1–14. Online: https://doi.org/10.1017/S0017816000027140

Walzer, Michael: *Just and Unust Wars.* New York, Basic Books, 1992.

Watson, Alan: *International Law in Archaic Rome. War and Religion.* Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1993.

Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások.* Budapest, Gondolat,-1982. 27–290.

Weber, Max: A tudomány mint hivatás. In Max Weber: *A tudomány és a politika mint hivatás.* Budapest, Kossuth,-1995. 5–51.

Weikart, Richard: The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought. *German Studies Review,* 36. (2013), 3. 537–556. Online: https://doi.org/10.1353/gsr.2013.0106

Weinstock, Stefan: Pax and the 'Ara Pacis'. *The Journal of Roman Studies,* 50. (1960), 1–2. 44–58. Online: https://doi.org/10.2307/298286

Werbőczy István: Hármaskönyve. Budapest, Franklin-Társulat, 1897.

Wesselényi Miklós: *Szózat a' magyar és a szláv nemzetiség' ügyében.* Lipcse, Wigand Ottó, 1843.

Williams, Howard: *Kant and the End of War*. Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2012. Online: https://doi.org/10.1057/9780230360228

Winterton, Francis: Philosophy among the Jesuits. *Mind,* 2. (1887), 12. 254–274. Online: https://doi.org/10.1093/mind/os-12.46.254

Wolff, Christian: *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method.* Carmel, Indiana, Liberty Fund,- 2017.

Wollenberg, Erich: Just Wars in the Light of Marxism. *New International,* 3. (1936), 1. 2–5.

Younger, K. Lawson, Jr.: *Ancient Conquest Accounts.* Worcester, Sheffield Academic Press, 1990.

Zempléni Árpád: Turáni egység. *Turán,* 2. (1917), 10. 417–425.

Zentai Artur: Az internacionalizmus, a hazafiság, a nemzeti függetlenség lenini értelmezéséről. *Honvédségi Szemle,* - 13. (1969), 12. 77–84.

Zimonyi István: A besenyők nyugatra vándorlásának okai. *Acta Historica,* 106. (1998). 129–144.

Névmutató

A

Aba Sámuel 68, 69, 73, 92, 95, 107
Adalbert (II.) 110
Aeneas Sylvius Piccolomini 62, 64, 65, 80
Agila 95
Ajakurgal 13
Ajtony 68, 73
Alarik (II.) 92
Alexander Bernát 308
Alexander Halensis 115, 116, 118
Alexiosz 51, 52
Andics Erzsébet 369, 372, 373, 374, 376, 377, 380, 385
András (I.) 101, 109, 110, 214
András (II.) 71, 73, 74, 75, 76, 79, 211, 293, 384
Anonymus 119, 120, 121, 125, 137, 138, 139, 384
Anweileri Marward 50
Apponyi Albert 304, 307, 308, 309
Aquinói Szent Tamás 44, 111, 112, 115, 146, 149, 186, 195, 198, 203, 207, 238, 393, 397
Arisztotelész 24, 25, 26, 27, 28, 34, 119, 238, 251, 394, 395, 397
Asbóth János 297, 298, 299, 385
Assisi Szent Ferenc 60, 85
Aszen Iván (II.) 71, 78
Attila 95, 120, 121, 122, 125, 137, 138, 139, 140

Á

Álmos 37, 38, 39, 109, 110, 121, 137, 138
Árpád 37, 120, 121, 122, 137, 293

B

Bakócz Tamás 84, 85
Bartoniek Emma 387
Baszileosz (II.) 68
Beksics Gusztáv 296, 297, 299, 317, 320, 321, 322, 385, 404
Béla (I.) 101, 109, 214
Béla (II.) 70, 110
Béla (III.) 74, 75, 76, 384
Béla (IV.) 71, 72, 74, 78, 134, 137, 342
Bernhardi, Friedrich von 299, 302, 309, 310
Berno 95, 96
Bertényi Iván 387, 388
Béza 149
Bilge kagán 35
Bocskai István 84, 208, 377, 391
Bodin, Jean 127, 128
Boleszláv (II.) 110
Bonifác (VIII.) 61, 62, 146
Borisz 67
Bornemisza Péter 173, 177, 179, 180, 181, 182, 385
Botero, Giovanni 127, 128, 263, 264
Bullinger, Heinrich 165, 168, 170

C

Cajetan 147, 148
Carr, Edward H. 351, 352, 353, 355
Carr, J. Comyns 284
Chamberlain, Houston Stewart 311
Charny, Geoffroi de 186
Cicero 31, 32, 94, 113, 129, 140, 141
Clairvaux-i Szent Bernát 59, 61, 83, 124, 158
Clausewitz, Carl von 238, 241, 242, 360, 361, 362
Concha Győző 304, 305, 306, 309, 310, 385

Cs

Csanád 68
Csarada János 248, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 385

D

Dallos Edina 121
Dante Alighieri 61, 62, 146
Danyilevszkij, Nyikolaj 331, 332, 333, 350
Dareiosz 138
Darwin, Charles 310, 311, 312, 313, 322
Decsy Sámuel 386
Deér József 38, 387
Dózsa György 84, 85, 384

Dzs

Dzsingisz kán 35, 36

E

Eanatum 13, 14
Eckhart Ferenc 387
Egyed István 335
Engel Pál 121
Engels, Friedrich 357, 358, 359, 361, 362, 364
Erasmus 127, 132, 133, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 164, 165, 173, 174, 175, 176, 177, 186, 187, 194, 195, 203

F

Ferdinánd (I.) 84
Ferdinánd (II.) 209
Fichte, Johann Gottlieb 288
Fiore, Joachim 85
Fodor Ferenc 335, 336, 337, 385, 390
Foucher de Chartres 57
Fourier, Charles 358
Fredegár 53, 285
Freisingi Ottó 54
Frigyes (I.) 62
Frigyes (II.) 50, 62
Frigyes (III.) 72, 80
Fuller, John F. C. 311, 316, 317, 322, 323
Fülöp (IV.) 62, 63, 146

G

Gentili, Alberico 127, 129, 130, 131, 150, 186, 397
Gergely (IX.) 50, 71
Gergely (VII.) 51, 54, 58, 158
Géza 37, 72
Géza (I.) 101, 102
Géza (II.) 75, 110
Glaber, Raoul 88
Gobineau, Joseph Arthur de 311
Gottschalk 158, 159
Gouge, William 165, 168, 172
Gratianus 94, 111, 113, 114, 115, 394
Grotius, Hugo 186, 193, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 231, 235, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 361, 397
Guicciardini, Francesco 127, 128
Gumplowicz, Ludwig 311, 312, 315, 322
Gundobad 91

Gy

Györffy György 121

György Endre 275, 277, 278, 281, 385

H

Hajnik Imre 292, 293, 389
Haushofer, Karl 324, 326, 328, 329, 330, 334, 350
Havass Rezső 275, 279, 280, 295, 385
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 289, 299, 300, 301, 302, 304, 307, 309, 310, 385, 396
Henrik (II.) 75
Henrik (III.) 92, 95, 105
Henrik (IV.) 105, 158
Henrik (VI.) 52
Herder, Johann Gottfried 287, 288, 289
Hésziodosz 21, 22
Hézser László 317, 319, 322, 323, 385, 396
Hierotheosz 51
Hobbes, Thomas 238, 239, 240, 242, 351
Homérosz 21, 22, 26
Honoré Bonet 187
Horváth Mihály 291
Hostiensis 59
Hunyadi János 80, 137

I

Iljin, Ivan 299, 302, 303, 309, 310
Imre herceg 77, 387
Imre (I.) 70, 71, 211
Ince (III.) 48, 49, 50, 76, 97
Ince (IV.) 50, 135, 148
Ipolyi Arnold 291, 292, 299, 385, 389
István (II.) 51
Izjaszláv (II.) 110

J

János (II.) 143
János (VIII.) 53, 54, 58
János (XXIII.) 134
János (Zsigmond) (II.) 143
Jenő (III.) 59
John of Legnano 187
Joó Tibor 320, 340, 341, 342, 343, 392
Julius Caesar 285

K

Kaiszareiai Euszebiosz 89, 90
Kállay Béni 294, 295, 343, 347, 348, 349, 392
Kálmán (I.) 75, 110
Kalmár Gusztáv 335, 336, 337, 343, 344, 390
Kaloján János 71

Kálvin 149, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 194
Kant, Immanuel 218, 233, 234, 235, 236, 237, 262, 361, 364
Károli Gáspár 17, 173, 177, 178, 179, 181, 385
Károlyi Gyula 346
Károly (IV.) 334
Károly (V.) 147
Kázmér (I.) 110
Kázmér (III.) 74
Kézai Simon 138, 139, 142
Kis Pippin 52
Klodvig 92, 96, 285
Kmety Károly 299
Knox, John 165, 169
Konrád (II.) 100, 101, 109
Konstantin (I.) 89, 90, 96, 99, 105, 208, 209
Koppány 72, 100
Kossuth Lajos 291, 377
Kristó Gyula 38
Kulin 70, 71
Küküllei János 77, 78, 79, 209, 210, 384, 388, 389, 390
Kürosz 138, 179

L

Lajos (I.) 71, 74, 77, 78, 79, 209, 295, 388
Lajos (II.) 92
László (IV.) 213
Leigthon, Alexander 165, 171
Lenin, Vlagyimir Iljics 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 372, 374, 379
Leó (X.) 84, 86, 132, 133, 162
Livius 29
Locke, John 263, 266, 267, 268, 269, 272
Luccai Anzelm 55, 56, 57, 87, 146
Lukács György 308, 369, 370, 371, 372, 380, 385
Lullus, Raimundus 186
Luther 143, 149, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174, 177, 178, 183, 186, 194

M

MaCaulay 283, 284, 285
Machiavelli 127, 128, 129, 139, 150, 351
Mackinder 324, 325, 330, 334, 350
Magyari István 173, 174, 175, 176, 177, 181, 385
Magyarországi György 81, 82, 83
Magyarországi Jakab 66
Mallet, Paul Henri 289
Mannheim Károly 7
Mao Ce-tung 359, 360
Marx, Karl 357, 360, 361, 362, 363, 364
Mátyás (I.) 72, 83, 84, 136, 137, 139, 140, 212, 295, 296, 297
Mátyás (II.) 208, 209, 211, 213, 215

Méhely Lajos 317, 318, 322, 323, 385
Melanchthon, Philipp 149
Michelet, Jules 286
Mill, James 273
Mill, John Stuart 273, 274
Mód Aladár 376, 377
Molina, Luis de 193, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 207
Molnár Kálmán 335
Monferrati Bonifác 52
Montesquieu 263, 269, 270, 271, 272, 285, 288
More, Thomas (Mórus Tamás) 358
Morgenthau, Hans J. 351, 352, 353, 355
Möser, Justus 288
Müller, Max 346

N

Nabú-kudurri-uszur (II.) 54, 106, 179
Nádasdy Ferenc 173
Nagy Károly 51, 52, 53, 97, 158
Nagy Sándor 54, 63, 134, 138
Nagy Szent Gergely 52
Nagyszombati Márton 141, 142
Ninoszláv Máté 71
Nithard 92

O

Oláh Miklós 139, 140
Oppenheim, Lassa 218, 238, 242, 244, 245, 246, 248, 262
Orbán (II.) 54, 55, 56, 57, 58, 66
Orseolo Péter (I.) 68, 107
Otta István 374, 375, 379, 380, 381
Ottó (I.) 53, 105
Ottó (III.) 99, 105
Owen, Robert 358

Ó

Órigenész 97

P

Paikert Alajos 343, 344, 346, 347, 392
Pál (II.) 72
Pázmány Péter 202, 203, 204, 205, 206, 207, 343, 385, 392
Pennaforti Rajmund 115
Péter László 387, 388
Petrus Olivi 85
Petrus Venerabilis 60
Piusz (II.) 64, 132, 136
Platón 24, 25, 26, 112

Prokopiosz 96
Pufendorf, Samuel von 218, 224, 225, 226, 227, 235, 262
Pulszky Ferenc 275, 278

Q

Querfurti Brúnó 73

R

Rákosi Mátyás 379, 392
Ramsey, Paul 394
Ratzel, Friedrich 324, 326, 327, 328, 333, 334, 337, 350
Récsi Emil 293, 294, 389, 390
Remete Péter 66
Révay Péter 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 389, 390
Rousseau, Jean-Jacques 299, 300
Rudolf (I.) 208, 392

S

Saint-Pierre 364
Salamon 19, 70, 99, 101, 102, 109
Salisburyi János 135
Sallustius 29
Sándor (VI.) 265
Say, Jean-Baptiste 273
Schesaeus, Christianus 143
Schlegel, Friedrich 288
Sevillai Izidor 88, 93, 94, 95, 113, 141, 396
Smith, Adam 272, 273, 278
Spencer, Herbert 311, 312, 313, 314, 315, 322
Suárez, Francisco 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207
Sváb Fülöp 51, 52
Sylvester János 143

Sz

Szabó Béla 389
Széchenyi István 278, 289, 290, 291, 299, 385
Szegh Dezső 275, 279, 280, 281
Szelim (I.) 84, 162
Szent Adalbert 51
Szent Ágoston 33, 44, 45, 46, 47, 52, 55, 57, 87, 111, 112, 113, 114, 118, 119, 144, 146, 195, 213, 397
Szent Gellért 68, 69, 70, 72, 73, 106, 107, 108, 384
Szent István (I.) 68, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 109, 137, 208, 209, 211, 293, 295, 321, 335, 337, 349, 384, 386, 387, 396
Szent László (I.) 74, 76, 77, 101, 102, 109, 110, 123, 137, 384, 387
Szilveszter (II.) 209, 386
Szín-ahhé-eriba 16
Szkhárosi Horváth András 144
Sztálin, Joszif Visszarionovics 359, 360

Szvatopluk (II.) 110
Szvatopluk (Salan) 119, 120

T

Tacitus 90, 91, 285, 288
Teleki Pál 335, 337, 338, 339, 385, 390
Temesvári Pelbárt 119, 123, 124, 125, 126, 384
Tennyson, Alfred 284
Tertullianus 104
Thierry, Augustin 286
Thuküdidész 24, 351, 413, 427
Thuróczy János 138, 139, 140
Tisza István 308
Tolnai Mihály 173, 182, 183, 184, 185, 385
Tours-i Gergely 91, 92, 96
Tracy, Antoine Destutt de 8

U

Ugrin 71
Ulászló (I.) 63, 133, 136, 213
Ur-Nanse 13, 14

Ú

Újfalusy Nepomuk János 248, 249, 250, 251, 262, 385

V

Vámbéry Ármin 346
Vercingetorix 285, 286, 287
Virozsil Antal 248, 251, 252, 253, 255, 256, 262, 385
Vitéz János 79, 80, 82, 83, 136, 384
Vitoria, Francisco de 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 202

W

Waltz, Kenneth N. 351, 352, 355, 356
Werbőczy István 142, 209, 292, 293, 334, 387, 388, 389
Wesselényi Miklós 182, 340, 341, 392
Wolff, Christian 218, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 262
Wollenberg, Erich 366
Wormsi Burchard 56

Z

Zwingli 149

Zs

Zsigmond (I.) 49, 63, 134, 387
[1] Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz, 1996. 75.
[2] Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. Budapest, Magyar Helikon, 1974. 29–30.

[3] Mannheim (1996): i. m. 75.
[4] Emmet Kennedy: Ideology from Destutt de Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas,* 40. (1979), 3. 354–355.
[5] Vö. Martin Ceadel: *Thinking about Peace and War.* Oxford, Oxford University Press, 1989.
[6] Karma Nabulsi: *Traditions of War.* Oxford, Oxford University Press, 2005. 2., 74–79.
[7] Peeter Espak: The Emergence of the Concept of Divine Warfare and Theology of War in the Ancient Near East. *ECDC Proceedings,* 14. (2011). 118–122.; Vladimir Sazonov: Some Remarks Concerning the Development of the Theology of War in Ancient Mesopotamia. In Krzysztof Ulanowski (szerk.): *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome.* Leiden–Boston, Brill Academic, 2016. 24–27.
[8] E-anatum E1.9.3.3. In Douglas R. Frayne (szerk.): *Presargonic Period (2700–2350 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 1.).* Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 2008. 143.; Sazonov (2016): i. m. 26.
[9] Espak (2011): i. m. 115–116.
[10] Entemena, Lagas ensijének felirata. In Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1965. 92.
[11] Az idézetben emlegetett Enlil a mezopotámiai istenvilágot uraló istentriász egyike (An és Enki mellett), Nippur városállamhoz kapcsolódik. Nippur soha nem vált hegemón városállammá, azonban mint egyféle kultikus központban minden hegemón uralkodó Nippurban is tartott beiktatási szertartást.
[12] Amnon Altman: *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law. The Ancient Near East (2500-330 BCE).* Leiden–Boston, Martinus Nijhoff, 2012. 1–15.
[13] Mario Liverani: The Ideology of the Assyrian Empire. In Moyens Trolle Larsen (szerk.): *Power and Propaganda.* Coppenhagen, Akademisk Forlag, 1979. 305.
[14] Vö. C. L. Crouch: *War and Ethics in the Ancient Near East.* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009. 21.
[15] Liverani (1979): i. m. 306–307.
[16] Lásd Pálfi Zoltán: Marduk és Tiámat küzdelme, avagy az istenek fegyverzete. *Ókor,* 9. (2010), 1. 11–18.
[17] Dezső Tamás: Égi és földi propaganda. Az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (Kr. e. 745–612). *Ókor,* 8. (2009), 2. 9.
[18] A megalapozó államközi szerződésekről és lázadásról lásd Bustenay Oded: *War, Peace and Empire. Justification for War in Assyrian Royal Inscriptions.* Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992. 83–100.; Vér Ádám: *Az Újasszír Birodalom keleti tartományai.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem, Ókortörténeti Tanszék – L'Harmattan, 2018. 183–190.; Vér Ádám: *A triumphus Asszíriában.* Budapest, L'Harmattan, 2020. 12–13., 97–98.
[19] Liverani (1979): i. m. 308.; Bustenay Oded: „The Command of the God" as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions. In Mordechai Cogan – Israel Eph'al (szerk.): *Ah, Assyria .... Jerusalem.* The Magnes Press, 1991. 226–228.
[20] Oded (1991): i. m. 223–230.
[21] Crouch (2009): i. m. 25., 36–37.
[22] Sinaheeriba asszír király hadjáratai. In Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1965. 170–171.
[23] Frederick Mario Fales: On the *Pax Assyriaca* in the Eighth-Seventh Centuries BCE and its Implications. In Raymond Cohen – Raymond Westbrook (szerk.): *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relation.* New York, Palgrave Macmillan, 2008. 17–27.; Dezső (2009): i. m. 11–12.
[24] Liverani (1979): i. m. 311.
[25] Assurahiddina trónralépte és hadjáratai. In Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1965. 179–180.
[26] Millard C. Lind: *Yahwe is a Warrior.* Scottdale–Kitchener, Herald Press, 1980. 30., 117–121.; Crouch (2009): i. m.- 29–32.; 177–184.
[27] Lind (1980): i. m. 109–110.
[28] Lind (1980): i. m. 23.
[29] Kyle C. Dunham: Yahwe War and *Herem:* the Role of Covenant, Land, and Purity in the Conquest of Canaan. *Detroit Baptist Seminary Journal,* 21. (2016). 10–11., 28–29.
[30] 2 Móz 15: 3–10. In Károli Gáspár (ford.): *Szent Biblia.* Budapest, Magyar Bibliatársulat, 1997; Lind (1980): i. m.- 47–64.
[31] Józs 6: 1–17; Lind (1980): i. m. 77–82.

[32] Bír 5: 1–31; Lind (1980): i. m. 66–74.
[33] 5 Móz 20: 15.
[34] David J. Bederman: *International Law in Antiquity.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 209–212.
[35] Reuven Firestone: Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'ānic Tradition. *The Journal of Religious Ethics,* -24. (1996), 1. 105.
[36] Lind (1980): i. m. 105.; Dunham (2016): i. m. 11.
[37] Józs 8: 26–28.
[38] Deut 20: 16–17.
[39] Dunham (2016): i. m. 27.
[40] 5 Móz 20: 10–14; Bederman (2004): i. m. 243–244.
[41] Gerhard von Rad: *Holy War in Ancient Israel.* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1958. 39–40.
[42] Vö. Von Rad (1958): i. m. 41–51.
[43] Az egyiptomi gondolkodás ázsiai és afrikai eredetéről lásd Maulana Karenga: *maat. The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics.* New-London, Routledge, 2004. 9–16.
[44] Rory Cox: Expanding the History of the Just War: The Ethics of War in Ancient Egypt. *International Studies Quarterly,* 61. (2017), 2. 372–373.
[45] K. Lawson Younger, Jr.: *Ancient Conquest Accounts.* Worcester, Sheffield Academic Press, 1990. 184.; Cox (2017): i. m. 373.
[46] R. James Ferguson: The Ancient Egyptian Concept of *Maat.* Reflection on Social Justice and Natural Order. *CEWCES Research Paper,* 13. (2016), 33.
[47] The Great Hymn to Osiris. In Miriam Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom.* Berkeley, University of California Press, 1976. 85.
[48] Ferguson (2016): i. m. 22.
[49] Ferguson (2016): i. m. 40–43.
[50] Jan Assmann: *The Search for God in Ancient Egypt.* Ithaca–London, Cornell University Press, 2001. 3.; Ferguson (2016): i. m. 32.; Karenga (2004): i. m. 7.
[51] Anthony J. Spalinger: *War in Ancient Egypt.* Malden–Oxford, Blackwell, 2005. 76.
[52] Younger (1990): i. m. 176–184.
[53] Henri Frankfort: *Kingship and the Gods.* Chicago–London, University of Chicago Press, 1978. 3–4.; Cox (2017): i. m. 373.
[54] Frankfort (1978): i. m. 5–6.; Cox (2017): i. m. 372.
[55] Frankfort (1978): i. m. 32.
[56] Frankfort (1978): i. m. 32–33.
[57] The Memphis Teology. In Miriam Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdom.* Berkeley, University of California Press, 1975. 51–57.
[58] Frankfort (1978): i. m. 25–26.
[59] Matthew W. Dickie: *DIKE* as a Moral Term in Homer and Hesiod. *Classical Philology,* 73. (1978), 2. 91–101.
[60] Vincent Arieh Tobin: Ma'at and DIKÉ: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thougth. *Journal of the American Research Center in Egypt,* 24. (1987), 113–114.; Ferguson (2016): i. m. 11–12.
[61] Hésziodosz: Munkák és napok. In Hésziodosz: *Istenek születése / Munkák és napok*. Budapest, Magyar Helikon,-1976. 49.
[62] Dickie (1978): i. m. 99.; Arisztotelész: *Rétorika*. Budapest, Gondolat, 1982. 87.; N. R. E. Fisher: 'Hybris' and Dishonour: I. *Greece and Rome,* 23. (1976), 2. 177–193.
[63] Alasdair MacIntyre: *Az etika rövid története.* Budapest, Typotex, 2012. 32–35. Az ideológia megtalálható már korábban, az asszír időkben is, ahol azonban nem vált dominánssá. Lásd Karen Radner: Fame and Prizes: Competition and War in the Neo-Assyrian Empire. In Nick Fisher – Hans van Weer (szerk.): *Competition in the Ancient World.* Swansea, The Classical Press of Wales, 2011. 37–58.
[64] Tristan K. Husby: Justice anf Justification of War in Ancient Greece: Four Authors. *Classical Honors Paper,* -1. (2009). 5–7.
[65] Husby (2009): i. m. 6.
[66] H. I. Marrou: *A History of Education in Antiquity.* New York – Toronto, The New American Library, 1956. 23.

[67] Yvon Garlan: *War in the Ancient World.* London, Chatto & Windus, 1975. 24.
[68] Bederman (2004): i. m. 227–228.
[69] Marrou (1956): i. m. 25.; MacIntyre (2012): i. m. 34–35.; Husby (2009): i. m. 18.
[70] Homérosz: Íliász. In Homérosz: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Budapest, Magyar Helikon,-1974. IX.410–416., 159.
[71] Coleman Phillipson: *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome II.* London, Macmillan and Co., 1911. 169.; Garlan (1975): i. m. 26–31.; Adriaan Lanni: The Laws of War in Ancient Greece. *Law and History Review,* 26. (2008), 3. 483–485.
[72] Lanni (2008): i. m. 470–474.
[73] Garlan (1975): i. m. 37–41., 61–62.; Lanni (2008): i. m. 476–482.
[74] Thuküdidész viszonya a politikai realizmushoz vitatott. Lásd Jack Donnelly: *Realism and International Relations.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 23–24.; Illés Gábor: Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle,* 24. (2015), 1. 111–131.
[75] Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Osiris, 1999. V.105., 402.
[76] Thuküdidész (1999): i. m. V.105., 402.
[77] Husby (2009): i. m. 45–55.
[78] Thuküdidészhez hasonlóan Hérodotosznál is megfigyelhető a kozmikus igazságosság fogalom jelenléte. Lásd Husby (2009): i. m. 43.
[79] Platón: Állam. In *Platón összes művei II.* Budapest, Európa, 1984a. 5–710.
[80] Henrik Syse: The Platonic Roots of Just War Doctrine: a Reading of Plato's *Republic*. *Diametros,* 23. (2010),-7. 108–110.
[81] Platón (1984a): i. m. 369b–373a, 106–116.; Husby (2009): i. m. 69–70.
[82] Platón (1984a): i. m. 373a–376c, 116–127.; Syse (2010): i. m. 109.
[83] Platón (1984a): i. m. 433b–c, 264.
[84] Platón (1984a): i. m. 421d–434c, 231–268.; Husby (2009): i. m. 70–71.
[85] Platón (1984a): i. m. 501a–c, 426.
[86] Platón (1984a): i. m. 362d–369b, 93–105.
[87] Platón (1984a): i. m. 433a–435d, 608c–611a, 263–270., 685–692.
[88] Platón (1984a): i. m. 470c–472c, 356–359.
[89] Arisztotelész: *Politika.* Budapest, Gondolat, 1969. 1256b. 94.
[90] Arisztotelész (1969): i. m. 1327b., 327.
[91] Arisztotelész (1969): i. m. 1252a–b., 80.
[92] Arisztotelész (1969): i. m. 1252b., 81.
[93] Arisztotelész (1969): i. m. 1291a., 206.; Martin Ostwald: Peace and War in Plato and Aristotle. *Scripta Classica Israelica,* 15. (1996). 105.
[94] Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika.* Budapest, Európa, 1987. 1134a., 137.
[95] Arisztotelész (1969): i. m. 1333b–1334a., 346–347.
[96] Arisztotelész (1969): i. m. 1333a., 345.
[97] Paul Christopher: *The Ethics of War and Peace. An Introduction to Legal and Moral Issues.* New Jersey, Prentice Hall, 1999. 10.
[98] Husby (2009): i. m. 80.
[99] Robert Sokolowski: Honor, Anger, and Belittlement in Aristotle's Ethics. *Studia Gilsoniana,* 3. (2014). 221–240.
[100] Arisztotelész (1987): i. m. 1095b., 9–10.
[101] Arisztotelész (1982): i. m. 1361a., 28.
[102] William V. Harris: *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B. C.* Oxford, Clarendon Press, 1985. 11–34.
[103] C. Sallustius Crispus: Catilina összeesküvése. In *C. Sallustius Crispus összes művei.* Budapest, Magyar Helikon,-1978. 13.
[104] Livius szerint a kreatív ideológia és a *fetialis*ok „nemzetközi joga" időben követték egymást, mert Romulus és Tullus Hostilius bátor, szilaj volt, és a hírnevet kereste, Ancus Martius pedig a háborús szertartásokat tartotta fontosnak. Lásd Titus Livius: *A római nép története a város alapításától I.* Budapest, Európa, 1963. (7), (22), (32), 14., 32., 42.

[105] John Rich: Fear, Greed and Glory: the Causes of Roman War-Making in the Middle-Republic. In John Rich – Graham Shipley (szerk.): *War and Society in the Roman World.* London – New York, Routledge, 1983. 38–41.; Harris (1985): i. m. 34–35., 163.
[106] Livius (1963): i. m. (32), 47.
[107] Livius (1963): i. m. (32), 48.
[108] Livius (1963): i. m. (32), 48–49.; Phillipson (1911): i. m. 179–182.; Garlan (1975): i. m. 48–50.; Harris (1985): i. m.-166–174.
[109] Bederman (2004): i. m. 223–224.
[110] Alan Watson: *International Law in Archaic Rome.* War and Religion. Baltimore–London, The John Hopkins University Press. 10–19.
[111] A birodalomépítés koncepciója megtalálható Polübiosz görög származású római történetírónál, az elmélet azonban Panaitiosz görög filozófus közvetítésével (lásd Mohay Gergely: A Római Birodalom igazságosságának elmélete Polybiosnál. *Antik Tanulmányok,* 54. [2010], 1. 49–70.) Arisztotelész igazságos háborús elméletéből származik.
[112] Stefan Weinstock: Pax and the 'Aara Pacis'. *The Journal of Roman Studies,* 50. (1960), 1–2. 45–50.
[113] Jed W. Atkins: Empire, Just Wars, and Cosmopolitanism. In Jed W. Atkins – Thomas Bénatouïl (szerk.): *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2022. 231–251. Van olyan álláspont is, amely szerint Cicero is a defenzív imperializmust képviseli. Lásd Harris (1985): i. m. 163–165.
[114] Marcus Tullius Cicero: *A törvények*. Budapest, Gondolat – Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara,-2008. (17)–(19), 15–16.; Julia Annas: Plato's Laws and Cicero's *De Legibus*. In Malcolm Schofield (szerk.): *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 212–214.
[115] Marcus Tullius Cicero: Milo védelmében. In Havas László (szerk.): *Cicero válogatott művei.* Budapest, Európa,-1987b. (4.). 100–101.
[116] Marcus Tullius Cicero: A kötelességekről. Első könyv. In Havas László (szerk.): *Cicero válogatott művei.* Budapest, Európa, 1987a. (11), 301. Vö. Marcus Tullius Cicero: *Az állam.* Budapest, Akadémiai, 2005. III.23, 164.
[117] Marcus Tullius Cicero: *A kötelességekről.* Budapest, Franklin Társulat, 1885. I.11., 14.
[118] Cicero (1987a): i. m. (11), 301.
[119] G. A. Harrer: Cicero on Peace and War. *The Classical Journal,* 14. (1918), 1. 27–30.
[120] Cicero (1987a): i. m. (12), 302.
[121] Atkins (2022): i. m. 238.
[122] Cicero (1885): i. m. III.21–22., 131–132.
[123] Cicero (1885): i. m. I.11., 14.
[124] Cicero (1885): i. m. III.29., 140.
[125] Az analógia a kétféle ellenfél, a személyes ellenség és a vetélytárs szembeállításán nyugszik. Cicero máshol beszél egy harmadik típusú ellenfélről is, „az egész emberiség ellenségéről" (Cicero [1885]: i. m. III. 29. bekezdés, 140.), mint amilyenek a kalózok, akikkel szemben nem érvényesek a *iustum bellum* szabályai.
[126] Az angol fordítás adja vissza ezt. Lásd Marcus Tullius Cicero: *On Duties.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Book I.38, 17.
[127] Cicero (1885): i. m. I.12., 15.
[128] Vö. Cicero (2005): i. m. III.23, 164.
[129] Atkins (2022): i. m. 238–239.
[130] Lásd John Mark Mattox: *Saint Augustine and the Theory of Just War.* London, Continuum, 2006. 1–2.; Boda Mihály: Az igazságos háború hagyománya Európában és a Távol-Keleten (Kínában). In Pohl Árpád (szerk.): *Biztonság és honvédelem.* Budapest, Ludovika, 2020. 1689–1690.
[131] Vö. Michal Biran: The Mongol Transformation: from the Steppe to Eurasian Empire. In Johan P. Arnason – Björn Wittrock (szerk.): *Eurasian Transformations Tenth to Thirteenth Centuries: Crystallizations, Divergences, Renaissances.* Leiden–Boston, E. J. Brill, 2004. 340–348.
[132] Az orkhoni feliratok. In Györffy György (szerk.): *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról.* Budapest, Gondolat, 1986. 55–76.; Ligeti Lajos (ford.): *A mongolok titkos története.* Budapest, Osiris, 2014.
[133] Sima Qian: *A hunok legkorábbi története.* Peking, Magyar Ház, 1997. 39., 51.
[134] Az orkhoni feliratok (1986): i. m. 56–57.
[135] Ligeti (2014): i. m. (1), 11.

[136] Ligeti (2014): i. m. (113), 33.
[137] Az orkhoni feliratok (1986): i. m. 57.
[138] Ligeti (2014): i. m. (172), 57.
[139] Vö. Igor de Rachewiltz: Some Remarks on the Ideological Foundation of Chingis Khan's Empire. *Papers on Far Eastenr History,* 7. (1973), March. 29.
[140] Vö. Rachewiltz (1973): i. m. 29.
[141] Anatoly M. Khazanov: Muhammad and Jengiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building. *Comparative Studies in Society and History,* 35. (1993), Jul. 476.
[142] P. B. Golden: Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Chinggisid Nomads of Western Eurasia. *Archivum Eurasiae Medii Aevi,* 2. (1982). 45–46.; Nikolay N. Kradin: Structure and Power in Nomadic Empires of Inner Asia: Anthropological Approach. In Leonid E. Grinin – Dmitri D. Beliaev – Andrey V. Korotayev (szerk.): *Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Ancient and Medieval Cultures.* Moscow,- 2007. 103.; Németh Gyula: *A honfoglaló magyarság kialakulása.* Budapest, Akadémiai, 1991. 39.
[143] Györffy György: *Krónikáink és a magyar őstörténet – Régi kérdések – új válaszok*. Budapest, Balassi,- 1993. 203–204.
[144] Vásáry István: Nép és ország a türköknél. In Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Budapest, Akadémiai, 1983. 199–211.
[145] Kradin (2007): i. m. 99.
[146] Vö. Németh (1991): i. m. 39–43.
[147] Vö. Marcel Mauss: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia.* Budapest, Osiris, 2000. 195–342.
[148] Kradin (2007): i. m. 106.
[149] Borosy András: Vélemények a korai-feudális fejedelmi kíséretről. *Acta Historica,* 70. (1981). 19–22.
[150] Vö. Ligeti (2014): i. m. 8–9. könyv.
[151] Kradin (2007): i. m. 113.
[152] Khazanov (1993): i. m. 476.
[153] Deér József: *Pogány magyarság, keresztény magyarság.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda,- 1938. 53.; Tóth Sándor László: A honfoglalás előtti magyar kalandozások. *Hadtörténelmi Közlemények,* 109. (1996a), 4. 34.; Kristó Gyula: *A magyar állam megszületése.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1995. 299.; Szabados György: *Magyar államalapítások a IX–XI. században.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 2011. 229.
[154] Györffy György: Honfoglalás, megtelepedés és kalandozások. In Bartha Antal – Czeglédi Károly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, Akadémiai, 1977a. 124.
[155] Szabados (2011): i. m. 190–213.
[156] Kristó (1995): i. m. 299., 306–307.
[157] Deér (1938): i. m. 14–15., 22–23., 50–51.; Kristó Gyula: *Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon.* Budapest, Osiris, 2002a. 11.
[158] Kristó (2002a): i. m. 13.; Györffy (1993): i. m. 40.
[159] Anonymus: A magyarok cselekedetei. In Anonymus: *A magyarok cselekedetei* – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei.* Budapest, Osiris, 1999. 12.
[160] Tóth (1996a): i. m. 4.; Kristó (1995): i. m. 278–286.
[161] Tóth Sándor László: A honfoglalás szakaszai. In Jancsák Csaba – Kósa Kinga – Nagy Tamás – Nyulassy Ágnes (szerk.): *Belvedere Meridionale Kiskönyvtár 9. Honfoglalási emléknapok*. Szeged, 1996b. 8–16.; Zimonyi István: A besenyők nyugatra vándorlásának okai. *Acta Historica,* 106. (1998). 129–144.; Szabados (2011): i. m. 134–162.
[162] Deér (1938): i. m. 62.
[163] Kristó Gyula: *Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig.* Budapest, 1980. 309–335.; Szabados (2011): i. m.- 222–224.
[164] Molnár Erik: *A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig.* Budapest, Szikra, 1949. 116–118.
[165] Györffy (1977a): i. m. 147.
[166] Bálint Csanád: A kalandozó hadjáratok újabb értelmezéséért. *Valóság,* 13. (1970), 2. 73.
[167] Kristó (1995): i. m. 277.
[168] Kristó (1995): i. m. 280–281.

[169] Szabolcs de Vajay: *Der Eintritt des Ungarischen Stämmebundes in die Europäische Geeshichte (862–933).* Mainz, Hase-Koehler, 1968. 81–83.
[170] Az orkhoni feliratok (1986): i. m. (2), 56.; Khazanov (1993): i. m. 467.
[171] Deér (1938): i. m. 60.
[172] Carl Erdmann: *The Origin of the Idea of Crusade.* Princeton University Press, 1977. 3.; James Turner Johnson: *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions.* University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2005. 37–39.
[173] Thomas Aquinas: Quodlibetum II., 16. Idézi: Leroy Walters: The Just War and the Crusade: Antithese or Analogies? *The Monist,* 57. (1973), 4. 587.
[174] Saint Augustine: Reply to Faustus the Manichean. In Philip Schaff (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Volume IV.* Buffalo, The Christian Literature Company, 1887. 299., 301., 303.
[175] Saint Augustine: Letter 138 (To Marcellinus). In Philip Schaff (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Volume I.* Buffalo, The Christian Literature Company, 1886. 484–487.
[176] Saint Augustine (1886): i. m. 553–554.
[177] Szent Ágoston: *Isten városáról (De Civitate Dei) III.* Budapest, Kairosz, 2006. XV. I–IV.
[178] Vö. Bonnie Kent: Augustine's Ethics. In Eleonore Stump – Norman Kretzman (szerk.): *The Cambridge Companion to Augustine.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 213–217.
[179] Vö. Ujházi Lóránd: Az „igazságos háború" tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál. In Gőcze István (szerk.): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig.* Budapest, Dialóg Campus, 2017. 26–27.
[180] Steven Runciman: *The Medieval Manichee.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 3–4.
[181] Runciman (1999): i. m. 5.
[182] Runciman (1999): i. m. 5–14.
[183] Runciman (1999): i. m. 147–152.
[184] Jennifer Kolpacoff Deane: *A History of Medieval Heresy and Inquisition.* Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2011. 261.
[185] Deane (2011): i. m. 247.
[186] Thuróczy János: A magyarok krónikája. In Thuróczy János – *A magyarok krónikája;* Rogerius mester – *Siralmas ének.* Budapest, Osiris, 2001. 252.
[187] Joseph R. Strayer: Political Crusades of Thirteenth Century. In Kenneth M. Setton – Robert Lee Wolf – Harry W. Hazard (szerk.): *The History of the Crusades. Vol. II.* Madison–Milwaukee–London, University of Wisconsin Press, 1969b. 345.
[188] Strayer (1969b): i. m. 348., 355.
[189] Jeffrey Burton Russell: *Dissent and Reform in the Early Middle Ages.* Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1965. 134–135.
[190] Richard William Southern: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban.* Budapest, Gondolat, 1987. 64–67.
[191] Southern (1987): i. m. 73–74.
[192] Southern (1987): i. m. 81.
[193] Lásd Steven Runciman: *A keresztes hadjáratok története.* Budapest, Osiris, 2002. 721–739.
[194] Geoffroy de Villehardouin: *Bizánc megvétele.* Budapest, Európa, 1985. XIX., 34.
[195] Alexander A. Vasiliev: *History of the Byzantine Empire. Vol. Two.* Madison–Milwaukee–London, The University of Wisconsin Press. 455–458.
[196] Runciman (2002): i. m. 725.
[197] Erdmann (1977): i. m. 10.
[198] Richard Fletcher: *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity.* University of California Press,- 1999. 1. fejezet.
[199] Frederick H. Russell: *The Just War in the Middle Ages.* Cambridge, Cambridge University Press, 1975. 28–29.; Erdmann (1977): i. m. 10.; Tomaž Mastnak: *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2002. 69.; Fletcher (1999): i. m.- 7. fejezet.
[200] James Westfall Thompson: The German Church and the Conversion of the Baltic Slavs. *The American Journal of Theology,* 20. (1916), 2. 212–213.
[201] Fletcher (1999): i. m. 12. fejezet.

[202] Edgar N. Johnson: The German Crusade on the Baltic. In Kenneth M. Setton – Robert Lee Wolf – Harry W. Hazard (szerk.): *The History of the Crusades. Vol. III.* Madison–Milwaukee–London, University of Wisconsin Press, 1975. 545–547.; Fletcher (1999): i. m. 14. fejezet.
[203] Jo Ann Hoeppner Moran Cruz: Popular Attitudes Towards in Medieval Europe. In David S. Blanks – Michael Frassetto (szerk.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe.* New York, St. Martin's Press,- 1999. 56–57.
[204] Dán 2: 32–45.
[205] John H. Walton: The Four Kingdoms of Daniel. *Journal of the Evangelical Theological Society,* 29. (1986),- 1. 25–36.
[206] Freisingi Ottó: *Freisingi Ottó krónikája.* Budapest, Athenaenum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársulat, 1912. 64.
[207] Paul E. Chevedden: Pope Urban II and the Ideology of the Crusades. In Adrian Boas (szerk.): *The Crusader World.* London, Routledge, 2015. 13–14.
[208] Paul E. Chevedden: „A Crusade from the First": The Norman Conquest of Islamic Sicily, 1060-1091. *Al-Masāq,* - 22. (2010), 2. 191–225.
[209] Chevedden (2015): i. m. 12.; John Tolan: Conquest and its Justifications: Juhad, Crisade, *Reconquista.* In John Tolan – Gilles Veinstein – Henry Lauras (szerk.): *Europe and the Islamic World: A History.* Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2013. 40–47.
[210] Chevedden (2015): i. m. 8–10.
[211] Erdmann (1977): i. m. 241–247.; Kathleen G. Cushing: Anselm of Lucca and the Doctrine of Coertion: the Legal Impact of the Schism of 1080? *The Catholic Historical Review,* 81. (1995), 3. 353–371.
[212] Erdmann (1977): i. m. 245–246.; Cushing (1995): i. m. 359–365.
[213] John T. McNeill – Helena M. Gamer (szerk.): *Medieval Handbooks of Penance*. New York, Columbia University, 1990. 23–35., 321–345.
[214] Vö. Dana Carleton Munro: The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095. *American Historical Review,* - 11. (1906). 231–242.
[215] Foucher de Chartres: Gesta Francorum (részlet). In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 206.
[216] Erdmann (1977): i. m. 330–331.
[217] Jonathan Riley-Smith: Crusading as an Act of Love. In Contance Bernan (szerk.): *Medieval Religion: New Approaches.* New York – London, Routledge, 2005. 56.
[218] Foucher de Chartres (1999): i. m. 206.
[219] Erdmann (1977): i. m. 343–344.
[220] Munro (1906): i. m. 242.
[221] Erdmann (1977): i. m. 350–354.
[222] Mastnak (2002): i. m. 34–39.
[223] Mastnak (2002): i. m. 40–41.
[224] Foucher de Chartres (1999): i. m. 206–207.
[225] Mastnak (2002): i. m. 94–95.
[226] Mastnak (2002): i. m. 96–117.; Moran Cruz (1999): i. m. 58.
[227] Mastnak (2002): i. m. 59–60.
[228] Mastnak (2002): i. m. 132–133.
[229] Saint Bernard: *Treatise on Consideration.* Dublin, Browne and Nolan, Limited, 1921. IV.iii., 120.
[230] James Muldoon: *Popes, Lawyers, and Infidels.* University of Pennsylvania Press, 1979. 15–17.
[231] Mastnak (2002): i. m. 167–168.
[232] Mastnak (2002): i. m. 168–175.
[233] Mastnak (2002): i. m. 193–196.
[234] Moran Cruz (1999): i. m. 64–66.
[235] VIII. Bonifác pápa „Unam Sanctam" kezdetű bullája. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 340.; Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450.* Budapest, Osiris, 2002. 198–212.
[236] Dante Alighieri: *Az egyeduralomról.* Budapest, Kossuth, 1993. 68.
[237] Dante (1993): i. m. 73–77.

[238] Dante (1993): i. m. 34–35.
[239] Dante (1993): i. m. 42.
[240] Dante (1993): i. m. 46.
[241] Dante (1993): i. m. 54.
[242] Vö. Joseph R. Strayer: France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King. In Theodore K. Rabb – Jerrold E. Seigel (szerk.): *Action and Conviction in Early Modern Europe.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969a. 3–16.
[243] Margaret Meserve: Italian Humanists and the Problem of the Crusade. In Norman Housely (szerk.): *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact.* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004. 27.
[244] Nancy Bisaha: "New Barbarian" or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fiftheenth-Century Italy. In David S. Blanks – Michael Frassetto (szerk.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe.* New York, St. Martin's Press, 1999. 189.
[245] Michael Cotta-Schønberg (ford., szerk.): *Oration "Constantinopolitana clades" of Enea Silvio Piccolomini* (15 October 1454, Frankfurt). 6th version (Orations of Enea Silvio Piccolomini / Pope Pius II; 22), 2019. 52.
[246] Robert H. Schwoebel: Coexistence, Conversion, and the Crusade Against the Turks. *Studies in the Renaissance,* -12. (1965). 167–170.; Meserve (2004): i. m. 33–35.; Bisaha (1999): i. m. 197.
[247] Cotta-Schønberg (2019): i. m.
[248] Jel 20: 1–4.
[249] Norman Cohn: *The Pursuit of the Millennium.* Oxford, Oxford University Press, 1970. 13.
[250] Anonymi: Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum (részlet). In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 207.
[251] Cohn (1970): i. m. 61–70.; Robert Chazan: „Let Not a Remnant or a Residue Escape": Millenarian Enthusiasm in the First Crusade. *Speculum,* 84. (2009), 2. 289–313.; Runciman (2002): i. m. 98–106.
[252] Runciman (2002): i. m. 745–748.
[253] Cohn (1970): i. m. 89–97.; Gary Dickson: The Advent of the *Pastores* (1251). *Revue belge de philologie et d'histoire,* 66. (1988), 2. 249–267. Csákó Judit: Magyarországi mester a francia eretnekek élén? *Világtörténet,* -37. (2015), 1. 79–112.
[254] Malcolm Barber: The Pastoureaux of 1320. *Journal of Ecclesiastical History,* 32. (1981), 2. 143–166.
[255] Cohn (1970): i. m. 89–97.
[256] Deér József: *A magyar törzsszövetség és patrimoniális királyság külpolitikája.* Máriabesnyő, Attraktor,-2015. 73–106.
[257] Runciman (1999): i. m. 65.
[258] Runciman (1999): i. m. 73–76.; Szegfű László: Eretnekség és tirannizmus. *Irodalomtörténeti Közlemények,* -72. (1968), 5. 506–507.
[259] Szent Gellért püspök nagy legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 81–82.
[260] Szent István: Intelmek. In *Szent István király Intelmei és Törvényei.* Budapest, Szent István Társulat, 2014a. 22.
[261] Gellért, a marosi egyház püspöke: *Elmélkedés. A három fiú himnuszáról*. Szeged, Scriptum, 1999. 7–9.
[262] Gellért, a marosi egyház püspöke (1999): i. m. 9.
[263] Gellért, a marosi egyház püspöke (1999): i. m. 11–17.
[264] Vö. Szegfű (1968): i. m. 514.
[265] Szent Gellért püspök nagy legendája (1983): i. m. 89.; Szovák Kornél (szerk.): *Képes Krónika*. Budapest, Osiris,-2004. (75), 50.
[266] Szent Gellért püspök nagy legendája (1983): i. m. 91.
[267] Szegfű László: A bogumil eretnekség hatása a XI. századi magyar ideológiai fejlődésre. *Acta Universitas Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes Slavicae,* 14. (1983), Supplementum. 49.
[268] Szegfű (1983): i. m. 53–54.
[269] Szent István király nagy legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 26., 28.
[270] VII. Gergely pápa Salamon királyhoz írt levele (1074. október 28.). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 88.
[271] Barabás Gábor: Eretnekek, kalózok és legátusok. *Világtörténet,* 39. (2017), 1. 8.; Runciman (1999): i. m. 102–103.

[272] Runciman (1999): i. m. 104.
[273] Barabás (2017): i. m. 17–21.; Runciman (1999): i. m. 105–106.
[274] Barabás (2017): i. m. 24–25.; Runciman (1999): i. m. 109.
[275] Kristó Gyula: *Az Anjou-kor háborúi.* Budapest, Zrínyi, 1988. 131–134., 145–147., 151–160.
[276] IV. Béla király IX. Gergely pápához írt levele (1238. június 7.). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 143–144.
[277] A pápa Podjebrád György cseh király ellen. In Nagy Gábor (szerk.): *Magyar középkor: Az államalapítástól Mohácsig (forrásgyűjtemény).* Budapest, Könyves Kálmán – Nodus, 1995. 409–410.
[278] Vö. Szabados György: Egy elmaradt keresztes hadjáratról (Magyar-szentszéki kapcsolatok 1198–1204 között). In Piti Ferenc – Szabados György (szerk.): *„Magyaroknak eleiről". Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendős Makk Ferenc tiszteletére.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 2000. 491–492.
[279] Kristó Gyula: *Szent István király.* Budapest, Neumann Kht., 2002b. 4., 6. fejezet.
[280] Kristó (2002b): i. m. 9. fejezet.
[281] Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban.* Budapest, Balassi, 2000. 122.
[282] Kovács Szilvia: A kunok története a mongol hódításig. [Doktori értekezés]. Szeged, 2012. 243–260.
[283] Pósán László: A Német Lovagrend államalapítási kísérletei Kelet-Európában. *Történelmi Szemle,* 32. (1990), 1–2. 145–150.
[284] Pósán (1990): i. m. 156–158.
[285] Kovács (2012): i. m. 267–273.
[286] Apród János: „A hit buzgó terjesztője". In Nagy Gábor (szerk.): *Magyar középkor: Az államalapítástól Mohácsig (forrásgyűjtemény).* Budapest, Könyves Kálmán – Nodus, 1995. 280–281.
[287] Kristó (1988): i. m. 126–130., 134–136.; Rábai Krisztina: Nagy Lajos litvániai hadjáratai. *Belvedere Meridionale,* -22. (2010), 3–4. 50–58.
[288] James Ross Sweeney: Hungary in the Crusades, 1169–1218. *The International History Review,* 3. (1981), 4. 468.
[289] Szent István király nagy legendája (1983): i. m. 28–29.; Györffy György: *István király és műve.* Budapest, Gondolat, 1977b. 293–295.; Borosy András: A keresztes háborúk és Magyarország. *Hadtörténelmi Közlemények,* -109. (1996a), 1. 3–43. 13.
[290] Borosy (1996a): i. m. 11–34.; Veszprémy László: Magyarország és a keresztes hadjáratok. In Veszprémy László: *Lovagvilág Magyarországon.* Budapest, Argumentum, 2008. 81–94.
[291] II. Henrik angol király levele III. Béla királyhoz (1188 körül). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 104.
[292] III. Béla király levele II. Henrik angol királyhoz (1188 körül). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek*. Budapest, Gondolat, 1960. 105.
[293] Borosy András: A keresztes háborúk és Magyarország II. *Hadtörténelmi Közlemények,* 109. (1996b), 1. 3–43. 20–45.; Veszprémy László: II. András magyar király keresztes hadjárata, 1217–1218. In Laszlovszky József – Majorossy Judit – Zsellengér József (szerk.): *Magyarország és a keresztes háborúk. Lovagrendek és emlékeik.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2006. 99–112.
[294] Veszprémy (2008): i. m. 95–101.
[295] Szovák (2004): i. m. (139). 92–93.
[296] Vö. Veszprémy (2008): i. m. 98.
[297] Dekrétum a keresztes hadjáratról. Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 231.
[298] Sweeney (1981): i. m. 481.
[299] Deér (1938): i. m. 106–120.
[300] Bartoniek Emma: *A magyar királykoronázások története.* Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1987. 67–70.; Eckhart Ferenc: A Szent Korona-eszme története. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2003. 7–13., 22–34.
[301] Bartoniek (1987): i. m. 70–71.; Eckhart (2003): i. m. 35–41.
[302] Küküllei János: Lajos király krónikája. In Küküllei János: *Lajos király krónikája* – Névtelen szerző: *Geszta Lajos királyról.* Budapest, Osiris, 2000. 30–31.
[303] Küküllei (2000): i. m. 31.
[304] Küküllei (2000): i. m. 11.
[305] Küküllei (2000): i. m. 30.

[306] Küküllei (2000): i. m. 12.
[307] Küküllei (2000): i. m. 17.
[308] Küküllei (2000): i. m. 33–34.
[309] Bárány Attila: Magyarország és a kései keresztes hadjáratok. In Laszlovszky József – Majorossy Judit – Zsellengér József (szerk.): *Magyarország és a keresztes háborúk. Lovagrendek és emlékeik.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2006. 141.
[310] Bárány (2006): i. m. 150., 154.
[311] Vitéz János: Követi beszéd a frankfurti birodalmi gyűlésen (1454. szeptember–október). In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987c. 351–356.
[312] Fodor Pál: Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma" legendája. *Történelmi Szemle,* 39. (1997), 1. 21.
[313] Georgius de Hungaria – a „Szászsebesi Névtelen": Értekezés a törökök szokásairól, viszonyairól és gonoszságáról (1438–58). In Tardy Lajos (szerk.): *Rabok, követek, kalmárok az Oszmán Birodalomról.* Budapest, Gondolat,- 1977. 54–55.
[314] Georgius de Hungaria (1977): i. m. 64.
[315] Georgius de Hungaria (1977): i. m. 67.
[316] Georgius de Hungaria (1977): i. m. 90.
[317] Georgius de Hungaria (1977): i. m. 61.
[318] Fodor (1997): i. m. 22.
[319] Vitéz János: Beszéd a bécsújhelyi kongresszuson (1455. március 23.). In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987b. 362–363.
[320] Vitéz (1987b): i. m. 361.
[321] Vitéz (1987b): i. m. 365.
[322] Vitéz (1987b): i. m. 366.
[323] Vitéz (1987b): i. m. 368.
[324] Vitéz (1987b): i. m. 359.
[325] Vitéz (1987b): i. m. 373–375.
[326] Lásd ehhez a korszak történetíróját: Thuróczy (2001): i. m. 29–30.
[327] Mátyás király levele II. Mohamed szultánnak. In *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták.* Budapest, Szépirodalmi, 1982. 616.
[328] Szerémi György: *Magyarország romlásáról.* Budapest, Szépirodalmi, 1979. 230–248.
[329] Bocskai István: Testamentomi rendelés. In Illés Endre – Illyés Gyula – Szalai Anna – Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók – 17. század.* Budapest, Szépirodalmi, 1979. 19.
[330] Tóth Gergely: Értelmezések fogságában. *Történelmi Szemle,* 54. (2014), 4. 563–566.
[331] Szűcs Jenő: Dózsa parasztháborújának ideológiája. In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem.* Budapest, Gondolat,- 1984b. 601–667.; Szűcs Jenő: Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és reformáció hátterében. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 78. (1974), 4. 409–435.
[332] David Burr: *The Spiritual Franciscans.* University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press,- 2001. 1–2. fejezet.
[333] Szűcs (1984b): i. m. 626–627.
[334] Szűcs (1974): i. m. 412.
[335] Szűcs (1974): i. m. 411.
[336] Paul Halsall: *Petrus Iohannis Olivi: Selection from the Apocalypse Commentary.*
[337] Szűcs (1984b): i. m. 636–637.
[338] Szűcs (1984b): i. m. 650.
[339] Raoul Glaber: Historia. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet, IV–XV. század).* Budapest, Osiris, 1999. 188.
[340] H. E. J. Cowdrey: The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century. *Past & Present,* 46. (1970), Febr. 50.
[341] Walter Ullmann: *A History of Poitical Thought: The Middle Ages.* Baltimore, Maryland, Penguin Books,- 1970. 17–38.
[342] 5 Móz 1:17.
[343] Leon Morris: *The Biblical Doctrine of Judgement.* London, Tyndale Press, 1960. 8–15.
[344] Ézs 1:17.

[345] Morris (1960): i. m. 15–26.
[346] Morris (1960): i. m. 46–50.
[347] Morris (1960): i. m. 52.
[348] Ennek gyökere a platóni államelmélet, azonban Euszebiosz munkája inkább Kitioni Zénón (Kr. e. 336–264) elméletéhez kapcsolódik. Lásd H. C. Baldry: Zeno's Ideal State. *The Journal of Hellenic Studies,* 79. (1959), Nov.- 3–15.
[349] Az elmélet értelmezéséről és forrásairól lásd Benjamin David Brandon: *Eusebius of Caesarea's* Oration in Praise of Constantine *as the Political Philosophy of the Christian Empire. MA thesis.* Boise, Boise State University, 2012.
[350] Eusebius of Caesarea: In Praise of Constantine. In *Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press,- 1975. 99.
[351] Tacitus: Germania. In *Tacitus összes művei I.* Budapest, Magyar Helikon, 1970. (10), 45.
[352] Tours-i Gergely: *Korunk története – A frankok története.* Pozsony, Kalligram, 2010. 2.2 180.
[353] Katherine Fischer Drew (szerk.): *The Burgundian Code: Book of Constitution or Law of Gundobad.* University of Pennsylvania Press, 1992. (LXXX), 76.
[354] Colin Morris*: Judicium Dei:* The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleven Century. In Derek Baker (szerk.): *Church, Society and Politics.* Oxford, Basil Blackwell, 1975. 95–111.; Johann Peter Kirsch: Ordeals. In *The Catholic Encyclopedia. Vol. 11.* New York, Robert Appleton Company, 1911.
[355] Tours-i Gergely (2010): i. m. 225.
[356] Nithard: Histories. In *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories.* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000. 156.
[357] Altaichi évkönyv. In Kristó Gyula (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1999. 252–253.
[358] Idézi: Christoph T. Maier: Crisis, Liturgy and the Crusade in the Twelfth and Thirteenth Centuries. *Journal of Ecclesiastical History,* 48. (1997), 4. 630.
[359] Isidore of Seville: *The Etymologies.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Isidore of Seville: *Sententiae.* Thomas L. Knoebel (ford.), New York – Mahwah, NJ, The Newman Press, 2018; Sevillai Izidor: *A gótok, vandálok és szvévek története.* Szeged, JATE Press, 2014. Lásd még Sedulius Scottus: *De Rectoribus Christianis. 'On Christian Rulers'.* Woodbrige, The Boydell Press, 2010. 128–183.
[360] Isidore of Seville (2006): i. m. 117–118., 199–200., 359–360.; Canning (2002): i. m. 34–52.; P. D. King: The Barbarian Kingdoms. In J. H. Burns (szerk.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c.- 1450.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 141–144.; Jace T. Crouch: Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain. *Mediterranean Studies,* 4. (1994). 14–16.
[361] Isidore of Seville (2006): i. m. 359.
[362] Gratian: Decretum. Part II. Causa 23. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013. 113.
[363] Isidore of Seville (2006): i. m. 365.
[364] Isidore of Seville (2018): i. m. III.48.11. 200.
[365] Isidore of Seville (2018): i. m. I.27.7. 80.
[366] Isidore of Seville (2018): i. m. III.48.7. 200.
[367] Isidore of Seville (2018): i. m. III.50.4. 202.
[368] Isidore of Seville (2018): i. m. III.48.11. 200.
[369] Sevillai Izidor (2014): i. m. 40.
[370] Sevillai Izidor (2014): i. m. 46.
[371] Berno: [3.] levél Henrik királyhoz. In Kristó Gyula (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai.* Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1999. 149–151.
[372] Tours-i Gergely (2010): i. m. 224.
[373] Procopius: *History of the Wars (in Six Volumes) (Books III. and IV.). Volume II.* London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1916. 113–117.
[374] Eusebius: Vita Constantini. In Philip Schaff (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Series II. Volume I.* Buffalo, The Christian Literature Company, 1890. 490–491.
[375] Tours-i Gergely (2010): i. m. 216.

[376] Alexander Roberts – James Donaldson (szerk.): *Origen: Ante-Nicene Christian Library. Volume XXIII. Origen contra Celsum.* Edinburgh, T&T Clark, 1872. 556–557.
[377] David S. Bachrach: *Religion and the Conduct of War c. 300-1215.* Woodbridge, The Boydell Press, 2003. 1–3. fejezet.
[378] Bachrach (2003): i. m. 33–38.
[379] Maier (1997): i. m. 634.
[380] Finbarr McAuley: Canon Law and the End of Ordeal. *Oxford Journal of Legal Studies,* 26. (2006), 3. 473–513.; Robert Bartlett: *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Order.* Battleboro, Vermont, Echo Point Books & Media, 1986. 70–89.
[381] John Rawls: *A Theory of Justice (Revised Edition).* Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, 1999. 75.
[382] Szent István (2014a): i. m. 13–33.; Szűcs Jenő: Szent István Intelmei: Az első magyarországi államelméleti mű. In Glatz Ferenc – Kardos József (szerk.): *Szent István és kora.* Budapest, MTA Történettudományi Intézet, 1988. 32–53.
[383] Szűcs (1988): i. m. 34–35.
[384] Balogh József: Szent István és a „Róma-eszme". *Budapesti Szemle,* 599. (1927). 89–95.
[385] Szent István (2014a): i. m. 21–22.
[386] Szent István király nagy legendája (1983): i. m. 23–24.
[387] Szent István király nagy legendája (1983): i. m. 26. Hasonló jellemzéseket találunk a Hartvik-legendában és a *Képes Krónikában* is: Szent István király legendája Hartvik püspöktől. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek.* Budapest, Szépirodalmi, 1983. 35.; Szovák (2004): i. m. (64), 41.
[388] Szent István király kis legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek.* Budapest, Szépirodalmi, 1983. 18.
[389] Szent István király nagy legendája (1983): i. m. 30–31.; Szent István király kis legendája (1983): i. m. 20.
[390] Szent László király legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek.* Budapest, Szépirodalmi, 1983. 95–102.
[391] Szovák (2004): i. m. (79), 52–53.
[392] Szovák (2004): i. m. (93), 63.
[393] Szovák (2004): i. m. (122), 80.
[394] Szovák (2004): i. m. (130), 85.
[395] Szovák (2004): i. m. (103), 70. Máskor hálát adnak az Úrnak a kunok feletti győzelemért (Szovák [2014]: i. m. [137], 91.).
[396] Szent László király legendája (1983): i. m. 95.
[397] Szent László király legendája (1983): i. m. 97.
[398] Szent László király legendája (1983): i. m. 97.
[399] Egy fent nem tárgyalt, de említésre méltó példa, amelyről a *Képes Krónika* tudósít. Ebben a német belviszályba beavatkozó II. Géza papjai a csata előtt imádság keretében könyörögnek az isteni segítségért a bajorok ellen, Istent hívják a csatába menet, az „isten kegyelméből való győzelem" után pedig hálát adnak az Úrnak, és dicsőítik az Urat (Szovák [2014]: i. m. [165], 107–109.).
[400] Szovák (2004): i. m. (117), 77.
[401] Katona Tamás (szerk.): *Képes Krónika.* Budapest, Európa, 1986. (117). 146.
[402] McNeill–Gamer (1990): i. m. 18.
[403] Tertullianus: Védőbeszéd. In *Tertullianus művei.* Budapest, Szent István Társulat, 1986. 147.
[404] Adémar de Chabannes: A hűbéres lovagok magánháborúi. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet, IV–XV. század).* Budapest, Osiris, 1999. 139.
[405] Györkös Attila: Isten békéje és *treuga Dei* a 11. századi Franciaországban. *Aetas,* 15. (2000), 3. 63.; I. S. Robinson: *Henry IV of Germany.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 249.
[406] Vö. A tulujes-i zsinat (1046) határozataiból. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 189–191.
[407] Bernard béziers-i püspök levele (1170). In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 191.
[408] Györkös (2000): i. m. 63.; Cowdrey (1970): i. m. 50.
[409] Vö. Canning (2002): i. m. 114–116.

[410] Vö. Canning (2002): i. m. 106–107.
[411] Vö. John Michael Wallace-Hadrill: War and Peace in the Earlier Middle Ages: The Prothero Lecture. *Transactions of the Royal Historical Society,* 25. (1975). 161.
[412] Gellért, a marosi egyház püspöke (1999): i. m.
[413] Gellért, a marosi egyház püspöke (1999): i. m. 37–39.
[414] Gellért, a marosi egyház püspöke (1999): i. m. 39., 163., 547.
[415] Gellért, a marosi egyház püspöke (1999): i. m. 23–25., 195.
[416] Szent Gellért püspök kis legendája. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 71.
[417] Szent István: Szent István Törvényei. In *Szent István király Intelmei és Törvényei.* Budapest, Szent István Társulat, 2014b. 37.
[418] Szent István (2014b): i. m. 47–48.
[419] Tringli István: Erőszak, hatalmaskodás, háború. In Hermann Róbert (szerk.): *Magyarország hadtörténete.* I. kötet. Budapest, Zrínyi, 2017. 12–16.
[420] *Szent István király kis legendája* (1983): i. m. 20.
[421] Szovák (2004): i. m. (94), (131), (139), 64., 87., 92.
[422] Vö. Deér (1938): i. m. 132–133.
[423] Szovák (2004): i. m. (132), 87.; Kristó Gyula: *Az Árpád-kor háborúi.* Budapest, Zrínyi, 1986. 68–69.
[424] Szovák (2004): i. m. (140), 93.; Kristó (1986): i. m. 69.; Szent László király legendája (1983): i. m. 99.
[425] A kérdésről lásd Kristó Gyula: Legitimitás és ideoneitás. *Századok,* 108. (1974), 3. 585–621.
[426] Szovák (2004): i. m. (93), 63.
[427] Kristó (1986): i. m. 71–87.
[428] Mattox (2006): i. m. 1–2.; Boda (2020): i. m. 1689–1691.
[429] James Turner Johnson: *Just War Tradition and the Restraint of War.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981. 121.
[430] A fogalomra nézve lásd Paul Ramsey: *Basic Christian Ethics.* Chicago–London, The University of Chicago Press, 1978. 13–14.
[431] Platón: Euthüphrón. In *Platón összes művei I.* Budapest, Európa, 1984b. 97–136. 10a. 118.
[432] Kent (2001): i. m. 205–233.; John Haldane: Voluntarism and Realism in Medieval Ethics. *Journal of Medical Ethics,* 15. (1989). 39–44.
[433] Johnson (1981): i. m. 122.
[434] Gratian (2013): i. m. 109.
[435] Gratian (2013): i. m. 112–113. Vö. Johnson (1981): i. m. 152–153.
[436] Johnson (1981): i. m. 156–165.; Russell (1975): i. m. 100–112., 138–155.
[437] Gratian (2013): i. m. 114–116.
[438] Gratian (2013): i. m. 116–121.
[439] Lásd ehhez Russell (1975): i. m. 87–95., 128–131., 218–224.
[440] Russell (1975): i. m. 128.
[441] Raymond of Penyafort: Summa de casibus poenitentiae, II, §§17–19. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, 2013b. 134–135.
[442] Raymond of Penyafort (2013b): i. m. 138–139.
[443] Alexander of Hales: Summa theologica, III, n. 466: Utrum sit licitum („Whether war can be licit?"). In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell Publishing, 2013. 158.; Jonathan Barnes: The Just War. In Norman Kretzmann – Antony Kenny – Jan Pinborg – Eleonore Stump (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997. 773.
[444] Alexander of Hales (2013): i. m. 158.
[445] Russell (1975): i. m. 220.
[446] Thomas Aquinas: The *Summa theologiae* II-II. Question 40: On War. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013b. 176–182.

[447] Aquinas (2013b): i. m. 177.
[448] R. A. Markus: The Latin Fathers. In J. H. Burns (szerk.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 108–111.; Crouch (1994): i. m. 14–15.
[449] Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról.* Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 15–16.; Aquinas (2013b): i. m. 177.
[450] Thomas Aquinas: The *Summa theologiae* II-II. Question 29: On Peace. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden, MA – Oxford – Carlton, Victoria, Blackwell, 2013a. 174.
[451] Aquinói Szent Tamás: *A* Summa Theologiae *kérdései a jogról.* Budapest, Szent István Társulat, 2011. 3–53.
[452] Aquinói Szent Tamás (2011): i. m. 31.
[453] Aquinói Szent Tamás (2011): i. m. 23.
[454] Vö. Ralph McInerny: Ethics. In Norman Kretzmann – Eleonore Stump (szerk.): *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 208–214.; Paul E. Sigmund: Law and Politics. In Norman Kretzmann – Eleonore Stump (szerk.): *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 222–228.
[455] Aquinói Szent Tamás (2016): i. m. 11.
[456] Russell (1975): i. m. 260–262.; Gregory M. Reichberg: *Thomas Aquinas on War and Peace.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 20–27.
[457] Szovák (2004): i. m. (28), 28.
[458] Anonymus (1999): i. m. 20–22.
[459] Anonymus (1999): i. m. 34.
[460] Lásd bővebben Veszprémy László: *Történetírás és történetírók az Árpád-kori Magyarországon (XI–XIII. század közepe).* Budapest, Line Design, 2019. 201–207.
[461] Györffy (1977a): i. m. 128–129.; Györffy (1993): i. m. 213–214.
[462] Engel Pál: A honfoglalás és a fehérló-monda „igaz története". In Engel Pál: *Honor, vár, ispánság.* Budapest, Osiris, 2003. 659.
[463] Anonymus (1999): i. m. 17.
[464] Dallos Edina: Adalékok a fehérló monda értelmezéséhez. *Ethnográfia,* 111. (2000), 1–2. 140–141.
[465] Temesvári Pelbárt: György vitéz. In *Temesvári Pelbárt válogatott írásai.* Budapest, Európa–Helikon, 1982. 218–225.; Temesvári Pelbárt: Szent László királyért: Harmadik beszéd az igazságos ítélkezésről az uralkodásban. In Madas Edit (szerk.): *Középkori prédikációk Szent László királyról.* Budapest, Romanika, 2008. 225–237.
[466] 1 Tim 1 18–19.; Temesvári (1982): i. m. 218.
[467] Temesvári (1982): i. m. 219.
[468] Temesvári (1982): i. m. 219.
[469] Temesvári (1982): i. m. 219.
[470] Temesvári (1982): i. m. 220–221.
[471] Temesvári (2008): i. m. 231–233.
[472] Temesvári (1982): i. m. 221. Az idézetben említett „Bernát" Clairvaux-i Szent Bernát, akinek *A Templom lovagjainak ajánlott könyv az új lovagság dicséretéről* című munkája jelentős hatással volt a háborúk igazolhatóságának keresztény megítélésére a középkorban (bár alapvetően szűkebb értelemben vett szent háborús ideológiát jelenít meg) (Veszprémy László [szerk.]: *Az első és a második keresztes hadjárat korának forrásai.* Budapest, Szent István Társulat, 1999. 167–205.).
[473] Temesvári (1982): i. m. 221–222.; Temesvári (2008): i. m. 227.
[474] Temesvári (1982): i. m. 220., 222., 223.
[475] Temesvári (1982): i. m. 222–223.
[476] Temesvári (1982): i. m. 223–224.
[477] Niccolò Machiavelli: A fejedelem. In *Niccolò Machiavelli művei. Első kötet.* Budapest, Európa, 1978. 51.
[478] Machiavelli (1978): i. m. 56.
[479] Lionel A. McKenzie: Natural Right and the Emergence of the Idea of Interest in Early Modern Political Thought: Francesco Guicciardini and Jean de Silhon. *History of European Ideas,* 2. (1981), 4. 279–280.
[480] Peter Burke: Tacitism, Scepticim, and Reason of State. In J. H. Burns – Mark Goldie (szerk.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 480.; Hörcher Ferenc:

Giovanni Botero: államérdek, nemzetközi kapcsolatok, katolikus politikai realizmus. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében – Bevezetés a realista politikaelméletbe.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet – L'Harmattan, 2016. 103–104.
[481] Jean Bodin: *Az államról.* Budapest, Gondolat, 1987. 73–77.
[482] Machiavelli (1978): i. m. 21–22.
[483] Machiavelli (1978): i. m. 49.
[484] Machiavelli (1978): i. m. 52.
[485] Machiavelli (1978): i. m. 55.
[486] Machiavelli (1978): i. m. 58.
[487] Alberico Gentili: *De Iure Belli Libri Tres. Volume Two. Translation.* Oxford, Oxford University Press, 1933.
[488] Gentili (1933): i. m. 65.
[489] Gentili (1933): i. m. 30.
[490] Pärtel Piirimäe: Alberico Gentili's Doctrine of Defensive War and its Impact on Seventeenth-Century Normative Views. In Benedict Kingsbury – Benjamin Straumann (szerk.): *The Roman Foundations of the Law of Nation.* Oxford, Oxford University Press, 2010. 189–191.
[491] Piirimäe (2010): i. m. 194.
[492] Gentili (1933): i. m. 12–21.
[493] Gentili (1933): i. m. 31–33.
[494] Gentili (1933): i. m. 35.
[495] Gentili (1933): i. m. 36–52.
[496] Gentili (1933): i. m. 52–57.
[497] Gentili (1933): i. m. 58–60.
[498] Gentili (1933): i. m. 61–66.
[499] Gentili (1933): i. m. 67–78.
[500] Richard Tuck: *The Rights of War and Peace.* Oxford, Oxford University Press, 2002. 27–29.
[501] Erasmus: *Against War.* Boston, The Merrymount Press, 1907.
[502] Erasmus (1907): i. m. 25–33.
[503] Erasmus (1907): i. m. 5–9.
[504] Erasmus (1907): i. m. 12.
[505] Erasmus (1907): i. m. 17–21.
[506] Erasmus (1907): i. m. 55.
[507] Peter G. Bietenholz: *Encounters with a Radical Erasmus.* Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 2009. 77.
[508] Terbe Lajos: Egy európai szállóige életrajza. *Egyetemes Philológiai Közlöny,* 60. (1936), 7–12. 300.; Benda Kálmán: *A magyar nemzeti hivatástudat története (a XV–XVII. században).* Budapest, 1937. 25.
[509] Terbe (1936): i. m. 301.
[510] Vö. Terbe (1936): i. m. 307.
[511] Lukács esztergomi érsek levele Eberhard salzburgi érsekhez (1161). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek.* Budapest, Gondolat, 1960. 99.
[512] Ezd 9:9.
[513] Terbe egy ettől eltérő értelmezését adja a kőfal-ideológiának, azt a Góg és Magóg népét elzáró és Nagy Sándor által épített kőfallal hozza kapcsolatba. Lásd Terbe (1936): i. m. 311.
[514] Terbe (1936): i. m. 304.
[515] Terbe (1936): i. m. 309–311.; Berend Nóra: Magyarország a kereszténység kapuja: egy ideológia születése. In Nagy Balázs (szerk.): *Tatárjárás.* Budapest, Osiris, 2003. 612–620.
[516] IV. Béla király IV. Ince pápához írt levele (1250. november 11.). In Makkai László – Mezey László (szerk.): *Árpád-kori és Anjou-kori levelek.* Budapest, Gondolat, 1960. 158. Terbénél a levél 1253-as dátummal szerepel.
[517] IV. Béla király IV. Ince pápához írt levele (1250. november 11.) (1960): i. m. 156.
[518] Terbe (1936): i. m. 307–308.
[519] Lásd Eckhart (2003): i. m. 173–181.
[520] Lukács esztergomi érsek levele Eberhard salzburgi érsekhez (1161) (1960): i. m. 99.
[521] John of Salisbury: *Policraticus.* Budapest, Atlantisz, 1999. 103–104.

[522] Vitéz János: A pápai követ előtt elmondott második válaszbeszéd. In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987a. 345.
[523] Vitéz (1987a): i. m. 353.
[524] Vitéz János: Levél II. Piusz pápának (Mátyás király nevében). In *Vitéz János levelei és politikai beszédei.* Budapest, Szépirodalmi, 1987d. 291.
[525] Benda (1937): i. m. 7.; Deér (1938): i. m. 255.
[526] Anonymus (1999): i. m. 10–11.
[527] Kézai Simon: A magyarok cselekedetei. In Anonymus: *A magyarok cselekedetei* – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei.* Budapest, Osiris, 1999. 90–94.
[528] Lásd Kristó Gyula: *A magyar nemzet születése.* Budapest, Kossuth, 1998. 137–203.
[529] Lásd Szűcs Jenő: Társadalomelmélet, politikai teória és történetszemlélet Kézai *Gesta Hungarorum*ában (A nacionalizmus középkori genezisének elméleti alapjai). In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem.* Budapest, Gondolat,- 1984c. 413–556.
[530] 1 Móz 10.
[531] Thuróczy (2001): i. m. 15.
[532] Thuróczy (2001): i. m. 22–23., 30–31.
[533] Thuróczy (2001): i. m. 29–30.
[534] Benda (1937): i. m. 14–15.; Rácz Lajos: A magyar államelmélet reprezentánsai. In Rácz Lajos: *Rex et Regnum.* Budapest, Gondolat, 2016. 26–28.
[535] Thuróczy (2001): i. m. 335.
[536] Benda (1937): i. m. 13–16.; Rácz (2016): i. m. 26.; Klaniczay Tibor: A keresztes had eszméje és a Mátyás-mítosz. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 78. (1975), 1. 9–10.
[537] Thuróczy (2001): i. m. 328.
[538] Oláh Miklós: Athila. In Kulcsár Péter (szerk.): *Humanista történetírók*. Budapest, Szépirodalmi, 1977. 334.
[539] Benda (1937): i. m. 25.
[540] Vö. Szűcs Jenő: A nemzet historikuma és a történetszemlélet nemzeti látószöge. Hozzászólás egy vitához. In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem.* Budapest, Gondolat, 1984a. 112–114.; John Kleinig: *On Loyalty and Loyalties.* Oxford, Oxford University Press, 2014. 245–256.
[541] Dominique Iogna-Prat: A politikai tér keresztény létrehozása. *Aetas,* 14. (1999), 3. 58.
[542] Cicero (2008): i. m. 36–37.
[543] Isidor de Seville (2006): i. m. 293.
[544] Iogna-Prat (1999): i. m. 60.
[545] Kristó (1998): i. m. 137–200.; Iogna-Prat (1999): i. m. 61–65.
[546] Iogna-Prat (1999): i. m. 65–71.
[547] Nagyszombati Márton: Magyarország főuraihoz – akik nem igyekeznek háborúra készülni a török ellen. In *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták*. Budapest, Szépirodalmi, 1982. 293.
[548] Nagyszombati (1982): i. m. 302.
[549] Nagyszombati (1982): i. m. 311–312.
[550] Nagyszombati (1982): i. m. 319.
[551] Nagyszombati (1982): i. m. 315.
[552] Péter Katalin: A reformáció és a művelődés a 16. században. In Pach Zsigmond Pál – R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Magyarország története 1525–1686.* I. kötet. Budapest, Akadémiai, 1987. 501–503.
[553] Vö. Péter (1987): i. m. 497–501.
[554] *Werbőczy István Hármaskönyve.* Budapest, Franklin-Társulat, 1897. 57–69.
[555] R. Várkonyi Ágnes: A nemzet, a haza fogalma a török harcok és a Habsburg-ellenes küzdelmek idején. In Andics Erzsébet (szerk.): *A magyar nacionalizmus kialakulása és története.* Budapest, Kossuth, 1964. 34., 38.
[556] Christianus Schesaeus: Pannonia romlása. In *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták*. Budapest, Szépirodalmi, 1982. 381–463.
[557] Péter Katalin: A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapota idején. *Folia Historica,* 18. (1993). 17–19.
[558] Péter (1993): i. m. 20.

[559] A kiválasztottsághoz lásd Őze Sándor: *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet.” Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján.* Budapest, MNM, 1991. 113–120.
[560] Benda Kálmán: A végvári harcok ideológiája. *Történelmi Szemle,* 6. (1963). 16.
[561] Szkhárosi Horváth András: *Semmit ne bánkódjál.*
[562] Paul W. Knoll: Poland as *Antemrale Christianitatis* in the Late Middle Ages. *The Catholic Review,* 60. (1974),-3. 382–384.
[563] Giovanni Botero: *On the Causes of the Greatness and Magnificence of Cities.* Toronto–Buffalo–London, University of Toronto Press, 2012. II/2.; Andrew Fitzmaurice: The Commercial Ideology of Colonialization in Jacobean England: Robert Johnson, Giovanni Botero, and the Pursuit of Greatness. *William and Mary Quaterly,* 54. (2007),-4. 791–820.
[564] Cushing (1995): i. m. 353–371.; Aquinas (2013b): i. m. 177.
[565] Dante (1993): i. m. 8–11.
[566] Rebecca Boone: Empire and Medieval Simulacrum: A Political Project of Mercurio di Gattinara, Grand Chancellor of Charles V. *Sixteenth Century Journal,* 42. (2011), 4. 1027–1049.
[567] Aquinas (2013b): i. m. 177.
[568] Hostiensis: From *Summa aurea.* On Truce and Peace (*Decretals,* bk. I, tit. 34, columns 356-362). In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013. 163.
[569] Tommaso Cajetan de Vio: From Commentary to *Summa theologiae* II-II. Question 40, a. 1. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013. 242–244.
[570] Innocent IV.: From „On the Restitution of Spoils” Decretal *Olim vausam inter vos* (*Decretals*, II, 13, 12). nn. 6-8 (f.89vb). In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013. 150.
[571] Hostiensis (2013): i. m. 166.
[572] Cicero (1987b): i. m. 100.
[573] Cajetan de Vio (2013): i. m. 242.; James Turner Johnson: The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War. *Journal of Religious Ethics,* 36. (2008), 4. 543–549.
[574] James Turner Johnson: *Ideology, Reason, and the Limitation of War.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1975. 31.
[575] Johnson (1975): i. m. 30.
[576] Raymond de Penyafort: From *Summa de casubis* poenitentiae II. §§17–19. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Blackwell, 2013a. 139.
[577] Vö. Owen Chadwick: *A reformáció.* Budapest, Osiris, 1998. 9–15.
[578] Chadwick (1998): i. m. 46–47.
[579] Chadwick (1998): i. m. 91.
[580] Chadwick (1998): i. m. 134–136.
[581] Robert Kolb: Origin of the Twin Terms Jus Ad Bellum/Jus In Bello. *International Review of the Red Cross,* -37. (1997), október. 553–562.
[582] Aquinas (2013b): i. m. 178–180.
[583] Erasmus (1907): i. m.
[584] Erasmus: *A béke panasza.* Budapest, Budapesti Székesfővárosi Irodalmi és Művészeti Intézet, 1947; Erasmus: *A keresztény fejedelem neveltetése.* Budapest, Európa, 1987; Erasmus: On the War against the Turks. In Erika Rummel (szerk.): *The Erasmus Reader.* Toronto, University of Toronto Press, 1990. 311–333.
[585] Erasmus (1987): i. m. 130.; Erasmus (1947): i. m. 95.
[586] José A. Fernandéz: Erasmus on the Just War. *Journal of the History of Ideas,* 34. (1973), 2. 221–224.
[587] Erasmus (1947): i. m. 71–72.
[588] Erasmus (1947): i. m. 36–37.
[589] Erasmus (1947): i. m. 38–44.
[590] Erasmus (1947): i. m. 53–54.
[591] Erasmus (1947): i. m. 111–112.
[592] Erasmus (1947): i. m. 102–103.

[593] Erasmus (1990): i. m. 318.
[594] Erasmus (1947): i. m. 69., 85.
[595] Erasmus (1987): i. m. 133–142.
[596] Erasmus (1987): i. m. 11.
[597] Erasmus (1987): i. m. 38., 55–59.
[598] Erasmus (1947): i. m. 92–93.
[599] Erasmus (1947): i. m. 93.
[600] Erasmus (1987): i. m. 134.
[601] Erasmus (1947): i. m. 86.
[602] Erasmus (1947): i. m. 93.
[603] Erasmus (1947): i. m. 89–90.
[604] Erasmus (1947): i. m. 96.
[605] Erasmus (1990): i. m. 324.
[606] Erasmus (1990): i. m. 317.; Nathan Ron: Erasmus' Ethological Hierachy of Peoples and Races. *History of European Ideas,* 44. (2018), 8. 1063–1075.
[607] Erasmus (1947): i. m. 110.
[608] Erasmus (1990): i. m. 316.
[609] Erasmus (1990): i. m. 316–317.
[610] Erasmus (1990): i. m. 324.
[611] Luther Márton: A 95 tétel magyarázata. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei I.* Pozsony, 1904. 31–225.; Luther Márton: A világi felsőségről. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei III.* Pozsony, 1906. 359–410.; Luther Márton: A katonai hivatásról. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei V.* Pozsony, 1910. 1–53.; Martin Luther: *On the War against the Turk*. Aurora, Colorado, Hope Lutheran Church, 2016.
[612] I. Gelasius pápa levele Anastasios császárhoz. In Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Középkori egyetemes szöveggyűjtemény (Európa és Közel-Kelet).* Budapest, Osiris, 1999. 296.
[613] Canning (2002): i. m. 52–64.
[614] Canning (2002): i. m. 80.
[615] Canning (2002): i. m. 146.
[616] Canning (2002): i. m. 158–159.
[617] Luther (1906): i. m. 369–371.
[618] Luther (1906): i. m. 373.
[619] Luther (1906): i. m. 398.
[620] Luk 3:14; Luther (1906): i. m. 367.
[621] Luther (1906): i. m. 374.
[622] Luther (1906): i. m. 368.
[623] Luther (1906): i. m. 377., 400–401.
[624] Luther (1906): i. m. 380.
[625] Boda Mihály: A hivatás és a katonai hivatás története és elemei. *Hadtudomány,* 28. (2018a), 3–4. 144–146.
[626] Luther (1910): i. m. 32., 35.
[627] Fischl Vilmos: A háború felfogásának változásai Luthernél – a kétféle kormányzás tanításának tükrében. In Gőcze István (szerk.): *Keresztény teoretikusok, államférfiak és katonák háborúelméletei.* Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem, 2019. 14–15.
[628] Luther (1906): i. m. 400–405.
[629] Ezt a szabályt manapság már egy másik kategóriába, a háborúra való felkészülés szabályai *(ius ante bellum)* közé soroljuk.
[630] Luther (1906): i. m. 406–407.
[631] Boda Mihály: A háború áldozatai: a diszkriminációs szabály története és kortárs dilemmái. *Hadtudomány,* -32. (2022), 2. 86–97.
[632] Luther (1906): i. m. 406.
[633] Luther (1910): i. m. 45.
[634] Luther (1910): i. m. 32.

[635] Boda Mihály: Alapvető katonai erények mibenléte és helyük a hosszú 19. századi magyar hadtudományos gondolkodásban 3. rész – A becsület. *Hadtudomány,* 28. (2018b), 3–4. 21–22.
[636] Luther (1910): i. m. 37.
[637] Luther (1906): i. m. 394–395.; Luther (2016): i. m. 13–18.
[638] Luther korai állásfoglalása vitatott, lehetséges úgy is értelmezni, hogy Luther nem foglalt állást a kérdésben, és a témához mások által társított véleményét más kérdésben (a pápai bűnelengedés lehetőségeinek a kérdésében) fejtette ki. Lásd Sólyom Jenő: *Luther és Magyarország.* Budapest, 1933. 84.
[639] Annak az elképzelésnek a gyökere, hogy Isten büntetésként háborús vereségeket ró a keresztényekre, az *Ószövetség*ben található, ahol Izrael istene ilyen büntetésekkel igyekezett Izrael népét az isteni törvények betartására szorítani. Ézsaiás próféta szerint például az Izraeli Királyság asszír meghódításakor (Kr. e. 722) az asszírok Isten haragjának botja, illetve pálcája voltak (Ézs 10: 5.).
[640] Luther (1904): i. m. 51–52.
[641] A wittenbergi történelemszemlélethez lásd Őze (1991): i. m. 83–92.
[642] Kulcsár Péter: A reformáció történelemszemlélete a XVI. században. *Világosság,* 17. (1976), 10. 612–613.
[643] Luther (2016): i. m. 25–34.
[644] Luther (2016): i. m. 19–25.
[645] Luther Márton: Két császári összeegyeztethetetlen és ellentmondó Lutherre vonatkozó parancs. Idézi: Sólyom (1933): i. m. 95.
[646] Luther (2016): i. m. 38–40.
[647] Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere.* II. kötet. Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1910. 207.
[648] Kálvin (1910): i. m. 248–249.
[649] Kálvin (1910): i. m. 208–210.
[650] Kálvin (1910): i. m. 252. Vö. Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest, Gondolat, 1982. 117–229.
[651] Kálvin (1910): i. m. 204–205., 213., 251., 254.
[652] Kálvin (1910): i. m. 259.
[653] Kálvin (1910): i. m. 266.
[654] Kálvin (1910): i. m. 212.
[655] Morris (1960): i. m.
[656] Kálvin (1910): i. m. 213.
[657] Kálvin (1910): i. m. 263.
[658] Kálvin (1910): i. m. 266.
[659] Kálvin (1910): i. m. 261.
[660] Kálvin (1910): i. m. 264.
[661] Kálvin (1910): i. m. 212–213.
[662] Kálvin (1910): i. m. 247–248.
[663] Kálvin (1910): i. m. 264.
[664] Kálvin (1910): i. m. 746–747.
[665] Luther (1906): i. m. 869.; Luther (1910): i. m. 13.
[666] Kálvin (1910): i. m. 748–749.
[667] Kálvin (1910): i. m. 755.; Chadwick (1998): i. m. 87.
[668] Kálvin (1910): i. m. 751.
[669] Kálvin (1910): i. m. 755–759.
[670] Henrich Bullinger: *The Decades (The First and Second Decades).* Cambridge, University Press, 1849. 376–378.
[671] William Gouge: *Gods Three Arrows: Plague, Famine, Sword.* London, Brewster, 1636. 214–216.
[672] Kálvin (1910): i. m. 759–761.
[673] Kálvin (1910): i. m. 752–753.
[674] Kálvin (1910): i. m. 776.
[675] Kálvin (1910): i. m. 769–778.
[676] John Knox: The Letter to the Commonality. In *On Rebellion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 116.,-123.; Timothy J. Demy – Mark J. Larson – J. Daryl Charles: *The Reformers on War, Peace, and Justice.* Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2019. 159–163.

[677] Alexander Leighton: *Speculum Belli Sacri: or The Looking-glass of the Holy War.* 1624. 38.
[678] 5 Móz 20: 1–20.
[679] John Calvin: *Commentaries on the Last Four Books of Moses.* Vol. 3. Charles W. Bingham (ford.), Edinburgh,-1854. 53.
[680] Bullinger (1849): i. m. 380.
[681] Bullinger (1849): i. m. 380–381.
[682] Leighton (1624): i. m. 20–38.
[683] Gouge (1636): i. m. 213.
[684] 2 Kr 13: 15; Bír 21: 23–35.
[685] 2 Móz 32: 26–28; Michael Walzer: Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation. *Harvard Theological Review,* 61. (1968), 1. 11–14.
[686] Leighton (1624): i. m. 41–45.
[687] Leighton (1624): i. m. 66–67.
[688] Leighton (1624): i. m. 66–72.
[689] Leighton (1624): i. m. 100–121.
[690] Leighton (1624): i. m. 45–48.; Gouge (1636): i. m. 209–210.
[691] James Turner Johnson (1975): i. m. 127–128.
[692] Magyari István: *Az országokban való sok romlásoknak okairól.* Budapest, Magyar Helikon, 1978.
[693] Magyari (1978): i. m. 32–33. A bűnökhöz lásd Őze (1991): i. m. 30–66.
[694] Magyari (1978): i. m. 138–183.
[695] Magyari vitézségről alkotott képéről lásd Boda Mihály: A katonai erények paradigmaváltása a késő középkor és a kora újkor között. *Hadtörténelmi Közlemények,* 134. (2021c), 3. 622.
[696] Magyari (1978): i. m. 154.
[697] Magyari (1978): i. m. 154.
[698] Magyari (1978): i. m. 157.
[699] Magyari (1978): i. m. 157.
[700] Magyari (1978): i. m. 158–159.
[701] Magyari (1978): i. m. 153.
[702] Magyari (1978): i. m. 159.
[703] Magyari (1978): i. m. 138–139.
[704] Magyari (1978): i. m. 124–125.
[705] Magyari (1978): i. m. 140.
[706] Magyari (1978): i. m. 159.
[707] Magyari (1978): i. m. 159.
[708] Magyari (1978): i. m. 138–139.
[709] Magyari (1978): i. m. 133.
[710] Boda Mihály: Az alapvető katonai erények mibenléte és helye a hosszú 19. század magyar hadtudományában-2. rész – A bátorság. *Hadtudomány,* 28. (2018c), 2. 23–24.
[711] Magyari (1978): i. m. 160–173.
[712] Károli Gáspár: *Két könyv minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséjeknek okairul.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1931.
[713] Siegfried Hoyer: A török, mint Antikrisztus – Adalék Luther Márton török-képéhez. *Világtörténet,* 5. (1983), 3. 30–41.; Bernard McGinn: *Antikrisztus: az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében.* Budapest, AduPrint,-1995. 214–221.
[714] Károli (1931): i. m. 12.
[715] Károli (1931): i. m. 14–19.
[716] Károli (1931): i. m. 20–23., 74.
[717] Károli (1931): i. m. 23., 50.
[718] Károli (1931): i. m. 52.
[719] Károli (1931): i. m. 57–74.
[720] Károli (1931): i. m. 76.

[721] Bornemisza Péter: Egykötetes prédikációskönyv. In Illés Endre – Illyés Gyula – Juhász Ferenc (szerk.): *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei.* Budapest, Szépirodalmi, 1980. 1203–1236.
[722] Bornemisza (1980): i. m. 1203.
[723] Bornemisza (1980): i. m. 1216.
[724] Bornemisza (1980): i. m. 1219.
[725] Bornemisza (1980): i. m. 1203.
[726] Bornemisza (1980): i. m. 1203.
[727] Bornemisza (1980): i. m. 1203., 1232.
[728] Bornemisza (1980): i. m. 1232–1233.
[729] Bornemisza (1980): i. m. 1234–1235.
[730] Bornemisza (1980): i. m. 1213.
[731] Tolnai S. Mihály: *Szent had.* Kolozsvár, Református Egyházközösség Nyomdája (Veresegyházi Szentyel Mihály),-1676.
[732] Tolnai (1676): i. m. 14.
[733] Tolnai (1676): i. m. 1–2.
[734] Tolnai (1676): i. m. 12–17.
[735] Luk 3: 14.
[736] Luther (1906): i. m. 367.; Bullinger (1849): i. m. 209.; Gouge (1636): i. m. 211.
[737] Tolnai (1676): i. m. 14–16.
[738] Tolnai (1676): i. m. 30.
[739] Tolnai (1676): i. m. 8., 14.
[740] Tolnai (1676): i. m. 9–10.
[741] Tolnai (1676): i. m. 18–19.
[742] Tolnai (1676): i. m. 20–21.
[743] Tolnai (1676): i. m. 8.
[744] Tolnai (1676): i. m. 22.
[745] Tolnai (1676): i. m. 22.
[746] Tolnai (1676): i. m. 22.
[747] Tolnai (1676): i. m. 23–24.
[748] Tolnai (1676): i. m. 24–27.
[749] Tolnai (1676): i. m. 27–28.
[750] Christopher (1999): i. m. 60.; James Turner Johnson (1975): i. m. 150–151.
[751] Francisco de Vitoria: On Civil Power. In Francisco de Vitoria: *Political Writings.* Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 1–44.; Francisco de Vitoria: Az indiánokról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004b. 5–74.; Francisco de Vitoria: A háború jogáról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor,-2004a. 75–112.
[752] Ursula Vollerthun: *The Idea of International Society: Erasmus, Vitoria, Gentili, and Grotius.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 37–63.
[753] Vitoria (2004a): i. m. 82–84.
[754] Vitoria (2010): i. m. 7.
[755] Luis Valenzuela-Vermehren: The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria. *Ideas Y Valores,* -62. (2013), April. 84.
[756] Vitoria (2010): i. m. 6–9.
[757] Vitoria (2010): i. m. 9–11.
[758] Vitoria (2010): i. m. 12–14.
[759] Vitoria (2010): i. m. 18.
[760] Vitoria (2004b): i. m. 25–26.
[761] Monostori Tibor: A Las Casas és Sepúlveda közötti vita és előzményei (1493–1551). *Kút,* 6. (2007), 3. 8.
[762] Vitoria (2010): i. m. 11.
[763] Vitoria (2004b): i. m. 53., 63–64.
[764] Vitoria (2004b): i. m. 53–64.

[765] Vitoria (2004a): i. m. 81–84.
[766] Vitoria (2004a): i. m. 82.
[767] Vitoria (2004b): i. m. 57.; Vitoria (2004a): i. m. 86.
[768] Vitoria (2004a): i. m. 90–91.
[769] Vitoria (2004a): i. m. 96–97.
[770] Vitoria (2004a): i. m. 91–92.
[771] Vitoria (2004a): i. m. 88–89.
[772] Vitoria (2004a): i. m. 100.
[773] Vitoria (2004a): i. m. 100–101. Lásd Boda (2022): i. m. 91–93.
[774] Vitoria (2004a): i. m. 105–106.
[775] Vitoria (2004a): i. m. 97.
[776] Vitoria (2004a): i. m. 107–109.
[777] Vitoria (2004a): i. m. 108–110.
[778] Francis Winterton: Philosophy among the Jesuits. *Mind,* 2. (1887), 12. 266.
[779] Luther Márton: *A szolgai akarat.* Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2006. 58–59.
[780] Kálvin (1910): i. m. 120.
[781] Erasmus: Értekezés, avagy összeállítás a szabad akaratról. In Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia.* Budapest, Gondolat, 1984. 299–300.
[782] Aquinói Szent Tamás (2011): i. m. 3.
[783] Francisco Suárez: A Treatise on Law and God the Lawgiver. In Francisco Suárez: *Selections from Three Works.* Gwladys L. Williams – Ammi Brown – John Waldron – Henry Davis (ford.), Indianapolis, Liberty Fund, 2014b. 1–752., 138–142.
[784] Alexander Aichele: The Real Possibility of Freedom: Luis de Molina's Theory of Absolute Willpower in *Concordia* I. In Mathias Kaufmann – Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis de Molina.* Leiden–Boston, Brill,-2014. 3–54., 24–27.
[785] William Lane Craig: The Middle-Knowledge View. In James K. Beilby – Paul R. Eddy (szerk.): *Divine Foreknowledge: Four Views.* IVP Academic, 2001. 119–160.
[786] Francisco Suárez: A Defense of the Catholic and Apostolic Faith. In Francisco Suárez: *Selections from Three Works.* Gwladys L. Williams – Ammi Brown – John Waldron – Henry Davis (ford.), Indianapolis, Liberty Fund,-2014a. 753–828.; Francisco Suárez: A Work on the Three Theological Virtues. On War (Disputation XIII.). In Francisco Suárez: *Selections from Three Works.* Gwladys L. Williams – Ammi Brown – John Waldron – Henry Davis (ford.), Indianapolis, Liberty Fund, 2014c. 909–989.; Luis de Molina: From *De iustitia et iure,* tract. II, disputation 102: A Common Just Cause of War, Comprising all of the Others. In Gregory M. Reichberg – Henrik Syse – Endre Begby (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings.* Malden–Oxford–Carlton, Blackwell, 2013. 334–338.
[787] Annabel Brett: Luis de Molina on Law and Power. In Matthias Kaufmann – Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis de Molina.* Leiden–Boston, Brill, 2014. 161–174.; Suárez (2014b) i. m. 417–428., 435–452.
[788] Suárez (2014c): i. m. 910–916.
[789] Suárez (2014c): i. m. 954–955.
[790] Suárez (2014c): i. m. 917–921.
[791] Suárez (2014c): i. m. 938–942.
[792] Joao Manuel A. A. Fernandes: Luis de Molina: On War. In Matthias Kaufmann – Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis de Molina.* Leiden–Boston, Brill, 2014. 241–244.
[793] Suárez (2014c): i. m. 938–942.
[794] Daniel Schwartz: Late Scholastic Just War Theory. In Seth Lazar – Helen Frowe (szerk.): *The Oxford Handbook of Ethics of War.* Oxford, Oxford University Press, 2018. 125.
[795] Molina (2013): i. m. 335–336.
[796] Suárez (2014a): i. m. 803–828.; Suárez (2014c): i. m. 975–977.; Brett (2014): i. m. 170.
[797] Suárez (2014b): i. m. 935–936.
[798] Molina (2013): i. m. 337–338.
[799] Suárez (2014c): i. m. 937.
[800] Suárez (2014c): i. m. 944–949.

[801] Suárez (2014c): i. m. 956–958.
[802] Suárez (2014c): i. m. 965–971.
[803] Suárez (2014c): i. m. 955–956.
[804] Molina (2013): i. m. 336–337.; Fernandes (2014): i. m. 236–239.
[805] Suárez (2014c): i. m. 958–964.
[806] Suárez (2014c): i. m. 971–972.
[807] Pázmány Péter: Ellenségünk szeretésének kötelességéről. In *Pázmány Péter összes munkái VI.* Budapest, M. Kir. Tud.-egyetemi Nyomdában, 1903b. 156–168.; Pázmány Péter: A keresztyén vitézek kötelességéről. In *Pázmány Péter összes munkái VII.* Budapest, M. Kir. Tud.-egyetemi Nyomdában, 1903a. 679–693.
[808] Pázmány (1903b): i. m. 161.
[809] Pázmány (1903a): i. m. 683.
[810] Pázmány (1903a): i. m. 685.
[811] Pázmány (1903a): i. m. 680–681.
[812] Pázmány (1903a): i. m. 685.
[813] Pázmány (1903a): i. m. 685.
[814] Pázmány (1903a): i. m. 686.
[815] Pázmány (1903a): i. m. 686.
[816] 1 Móz 34: 1–27.
[817] 1 Kr 19: 1–8.
[818] Pázmány (1903a): i. m. 686.
[819] Pázmány (1903a): i. m. 686.
[820] Bír 19–20.
[821] 2. Kir 3: 1–7.
[822] Pázmány (1903a): i. m. 686–687.
[823] Pázmány (1903a): i. m. 685.
[824] Pázmány (1903a): i. m. 686–687.
[825] Pázmány (1903a): i. m. 687.
[826] Pázmány (1903a): i. m. 688–691.
[827] Révay Péter Turóc vármegyei főispán rövid emlékirata Magyarország több mint 600 éve tündöklő Szent Koronájának eredetéről, jeles és győzedelmes voltáról, sorsáról. In Katona Tamás (szerk.): *A korona kilenc évszázada.* Budapest, Magyar Helikon, 1979. 195–232.
[828] Kees Teszelszky: *Az ismeretlen korona.* Pannonhalma, Bencés, 2009. 152–177.
[829] Teszelszky (2009): i. m. 203.
[830] Révay (1979): i. m. 198–199.; Tóth Gergely: *Szent István, Szent Korona, államalapítás a protestáns történetírásban.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet. 2016. 43–46. Révay későbbi munkájában már elvetette a katolikus koronatörténeti hagyományt, és a Szent Korona eredetét I. Konstantin császárhoz vezeti vissza. Lásd Tóth (2016): i. m. 48–56.
[831] Szent István legendája Hartvik püspöktől (1983): i. m. 39.
[832] Tóth (2016): i. m. 46–56.
[833] Boda Mihály: A háborús igazságosság elméletének egy példája a magyar hadtörténelemben: Az igazságos háború szentkorona-eszmére alapozott elmélete. *Hadtudomány,* 29. (2019a), 4. 6–7.
[834] Küküllei (2000): i. m. 9.
[835] Werbőczy (1897): i. m. I.3–4., 57–59.
[836] Vö. Teszelszky (2009): i. m. 111–127.
[837] Révay (1979): i. m. 198.
[838] Révay (1979): i. m. 209–210.
[839] Révay (1979): i. m. 197.
[840] Révay (1979): i. m. 216.
[841] Révay elképzeléseinek előképét már megtaláljuk Berger Illésnél (1562–1664). Lásd Teszelszky (2009): i. m. 177–203.
[842] Révay (1979): i. m. 203.
[843] Révay (1979): i. m. 203.

[844] Révay (1979): i. m. 228.
[845] Révay (1979): i. m. 202.
[846] Révay (1979): i. m. 214.
[847] Révay (1979): i. m. 204.
[848] Révay (1979): i. m. 203.
[849] Révay (1979): i. m. 215.
[850] Révay (1979): i. m. 215.
[851] Révay (1979): i. m. 214., 216.
[852] Révay (1979): i. m. 212.
[853] Vö. Révay (1979): i. m. 216.
[854] Révay (1979): i. m. 216.
[855] Vö. Teszelszky (2009): i. m. 265–267.
[856] Révay (1979): i. m. 216.
[857] Révay (1979): i. m. 208., 213–214.
[858] Révay (1979): i. m. 214.
[859] Révay (1979): i. m. 216.
[860] Révay (1979): i. m. 204–205.
[861] Révay (1979): i. m. 206.
[862] Révay (1979): i. m. 211.
[863] Révay (1979): i. m. 201.
[864] Révay (1979): i. m. 203.
[865] Révay (1979): i. m. 203.
[866] Révay (1979): i. m. 203.
[867] Révay (1979): i. m. 203., 220.
[868] Lassa Oppenheim: *International Law: A Treatise. Vol. I.* New York – Bombay, Longmans, Green, and Co.,- 1905. 76.; Bruhács János: *Nemzetközi jog I.* Budapest, Dialóg Campus, 2014. 30–38.
[869] Boda Mihály: A humanista háborús ideológia Magyarországon a 15–16. században: a „kereszténység védőbástyája". *Hadtudomány,* 29. (2019b), 4. 100–109.
[870] James Turnes Johnson (1975): i. m. 11–25.
[871] Vö. Stephen C. Neff: *War and the Law of Nations.* Cambridge, Cambridge University Press, 2005. 98–100.; Randall Lesaffer: Aggression before Versailles. *The European Journal of International Law,* 29. (2018), 3. 775–776.
[872] Neff (2005): i. m. 85–86.
[873] Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról I. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1960a; Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról II. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1960b; Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról III. kötet.* Budapest, Akadémiai, 1960c.
[874] Grotius (1960a): i. m. I.III., 170–171.
[875] Grotius (1960a): i. m. I.IX–XV., 174–182. Christopher (1999): i. m. 67–69.
[876] Grotius (1960a): i. m. I.V., 172.
[877] Richard Tuck: *Natural Rights Theories.* Cambrdige, Cambridge University Press, 1979. 60–61.
[878] Tuck (1979): i. m. 67–70.
[879] Grotius (1960a): i. m. Bevezetés (8), 146–147.
[880] Grotius (1960a): i. m. Bevezetés (11), 146–151.; Vö. Grotius (1960a): i. m. I.X., 170–176.; Tuck (1979): i. m. 72.; Christopher (1999): i. m. 69.; Kund Haakonssen: *Natural Law and Moral Philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996. 26–29.
[881] Grotius (1960a): i. m. IV.II., 293.
[882] Grotius (1960a): i. m. III.VIII., 250–251.
[883] Tuck (1979): i. m. 77.
[884] Grotius (1960a): i. m. Bevezetés (22), 151–152.
[885] Grotius (1960a): i. m. I.XVII., 187.
[886] Grotius (1960a): i. m. II., 189–234.
[887] Grotius (1960b): i. m. I.II., 9.

[888] Grotius (1960b): i. m. I.II., I.XVI–XVIII., 9., 24–26.; Neff (2005): i. m. 97.
[889] Grotius (1960b): i. m. XXII.V., 507.
[890] Grotius (1960b): i. m. I.XVI., 25.
[891] Grotius (1960b): i. m. XVII.I., 344.
[892] Grotius (1960b): i. m. XX.III., 392.
[893] Grotius (1960b): i. m. XX.VI–IX., 398–405.
[894] Grotius (1960b): i. m. XX.XXVIII-XXXV., 429–438.
[895] Grotius (1960b): i. m. XX.IV-XVII., 507–517.
[896] Grotius (1960c): i. m. I.II., 7.
[897] Boda Mihály: *A katonai erények*. Budapest, Ludovika, 2021b. 54–56.
[898] Grotius (1960c): i. m. XI.I–XIX., XII.I., XIII.I., XIV.XV.I., I., 176–203.; 206.; 220.; 225.; 238.
[899] Grotius (1960c): i. m. III.VI., 54–55.
[900] Pablo Kalmanovitz: Early Modern Sources of the Regular War Tradition. In Seth Lazar – Helen Frowe (szerk.): *The Oxford Handbook of Ethics of War.* 2015. 147. Az elmélet korábbi képviselőire nézve lásd Peter Haggenmacher: Just War and Regular War in Sixteenth Century Spanish Doctrine. *International Review of the Red Cross,* -32. (1992), 290. 434–445.; Gregory M. Reichberg: Just and Regular War: Competing Paradigms. In David Rodin – Henry Shue (szerk.): *Just and Unjust Warriors.* Oxford, Oxford University Press, 2008. 193–213.
[901] Steven Forde szerint a nemzetközi jog átveszi a természetjog helyét (Steven Forde: Hugo Grotius on Ethics and War. *American Political Science Review,* 92. [1998], 3. 643.).
[902] Grotius (1960c): i. m. IV.IV., 68.
[903] Kalmanovitz (2015): i. m. 5.
[904] Grotius (1960a): i. m. III.IV., 243. Lásd még Grotius (1960c): i. m. III.IV., 53.
[905] Grotius (1960c): i. m. III.I–XIV., 49–62. Grotius (1960a): i. m. I.I–II., 169–170.
[906] Grotius (1960c): i. m. VIII.I., 144.
[907] Forde (1998): i. m. 644.
[908] Samuel Pufendorf: On the Law of Nature and of Nations in Eight Books. In Craig L. Carr – Michael J. Seidler (szerk.): *The Political Writings of Samuel Pufendorf.* New York – Oxford, Oxford University Press, 1994. 93–268.
[909] Craig L. Carr – Michael J. Seidler: Pufendorf, Sociability and the Modern State. In Knud Haakonssen (szerk.): *Grotius, Pufendorf and the Modern Natural Law.* Dartmouth, Ashgate, 1999. 133–157.; Tuck (2002): i. m. 152–154.
[910] Tuck (2002): i. m. 158–161.
[911] Pufendorf (1994): i. m. 120., 128.
[912] Pufendorf (1994): i. m. 148–150.
[913] Pufendorf (1994): i. m. 167.
[914] Pufendorf (1994): i. m. 158–159.
[915] Pufendorf (1994): i. m. 141–148.
[916] Pufendorf (1994): i. m. 151–152.
[917] Pufendorf (1994): i. m. 165.
[918] Pufendorf (1994): i. m. 166.
[919] Pufendorf (1994): i. m. 145., 202–206.
[920] Pufendorf (1994): i. m. 257–258.
[921] Pufendorf (1994): i. m. 259.
[922] Pufendorf (1994): i. m. 258.
[923] Pufendorf (1994): i. m. 257–258.
[924] Pufendorf (1994): i. m. 259.
[925] Vö. Ben Holland: *The Moral Person of the State.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 109–111.
[926] Christian Wolff: *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method.* Carmel, Indiana, Liberty Fund, 2017.
[927] Wolff (2017): i. m. 12–143.
[928] Idézi: Holland (2017): i. m. 112.
[929] Wolff (2017): i. m. 15–24. Vö. Holland (2017): i. m. 118.

[930] Wolff (2017): i. m. 13., 25–27. Vö. Arthur Nussbaum: Just War: A Legal Concept? *Michigan Law Review,* -42. (1943), 3. 469.
[931] Wolff (2017): i. m. 28–36.
[932] Wolff (2017): i. m. 121–133. Vö. Pablo Kalmanovitz: Sovereignty, Pluralism, and Regular War: Wolff and Vattel's Enlightenment Critique of Just War. *Political Theory,* 46. (2017), 2. 224.
[933] Wolff (2017): i. m. 447–452., 461–462.
[934] Wolff (2017): i. m. 454.
[935] Wolff (2017): i. m. 453–455., 468–485.; Tuck (2002): i. m. 189–190.
[936] Wolff (2017): i. m. 548–552.; Neff (2005): i. m. 103–111.; Kalmanovitz (2015): i. m. 230.
[937] Wolff (2017): i. m. 455–459.; Kalmanovitz (2015): i. m. 231–232.
[938] Wolff (2017): i. m. 462–465.; Tuck (2002): i. m. 190.; Kalmanovitz (2015): i. m. 233.
[939] Wolff (2017): i. m. 579–582., 465–466.; Neff (2005): i. m. 111–119.
[940] Wolff (2017): i. m. 654–655.
[941] Wolff (2017): i. m. 421–422.
[942] Wolff (2017): i. m. 421–422., 468., 654–655.; Kalmanovitz (2015): i. m. 226–227.
[943] Wolff (2017): i. m. 655–657.
[944] Létezik még realista interpretáció: Tuck (2002): i. m. 207–225.
[945] Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája.* Budapest, Gondolat, 1991. 295–618.
[946] Immanuel Kant: *Az örök béke.* Budapest, Európa, 1985.
[947] Kant (1991): i. m. 450–451.
[948] Brian Orend: Kant's Just War Theory. *Journal of the History of Philosophy,* 37. (1999), 2. 326–331.; Boda (2020): i. m. 1693.
[949] Kant (1991): i. m. 52.
[950] Kant (1991): i. m. 416.
[951] Kant (1991): i. m. 411–412.
[952] Kant (1991): i. m. 410–411.
[953] Orend (1999): i. m. 332–335.; Boda (2020): i. m. 1694.
[954] Kant (1991): i. m. 453–454.
[955] Kant (1991): i. m. 453–455.
[956] Boda (2020): i. m. 1695.
[957] Kant (1991): i. m. 455.
[958] Kant (1991): i. m. 455–458.
[959] Kant (1991): i. m. 458–460.
[960] Kant (1985): i. m. 27.
[961] Vö. Howard Williams: *Kant and the End of War.* Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan, 2012. 56–65.
[962] Knud Haakonssen: German natural law. In Mark Goldie – Robert Wolker (szerk.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought.* Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 280–287.
[963] Kant (1985): i. m. 18–23.
[964] Kant (1985): i. m. 25.
[965] Kant (1985): i. m. 28.
[966] Kant (1985): i. m. 36.
[967] Kant (1985): i. m. 49.
[968] Kant (1985): i. m. 25.
[969] Kant (1985): i. m. 29.
[970] Kant (1985): i. m. 32.
[971] Kant (1985): i. m. 17.
[972] Kant (1985): i. m. 20–21., 29.
[973] Kant (1985): i. m. 11.
[974] Williams (2012): i. m. 57.
[975] Vö. Neff (2005): i. m. 98–100.; Lesaffer (2018): i. m. 775–776.
[976] Arisztotelész (1969): i. m. 1252a–1253a., 79–83.

[977] Thomas Hobbes: *Leviatán.* Budapest, Magyar Helikon, 1970.
[978] Hobbes (1970): i. m. 106–149.; Neff (2005): i. m. 133–137.
[979] Hobbes (1970): i. m. 111.
[980] Hobbes (1970): i. m. 107.
[981] Hobbes (1970): i. m. 108.
[982] Hobbes (1970): i. m. 109.
[983] Hobbes (1970): i. m. 148–149.
[984] Hobbes (1970): i. m. 110.
[985] Hobbes (1970): i. m. 110.
[986] Carl von Clausewitz: *A háborúról. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1961.
[987] Clausewitz (1961): i. m. 37.
[988] Clausewitz (1961): i. m. 35.
[989] Clausewitz (1961): i. m. 41.
[990] Clausewitz (1961): i. m. 41.
[991] Clausewitz (1961): i. m. 43–53.
[992] Clausewitz (1961): i. m. 53.
[993] Clausewitz (1961): i. m. 58.
[994] Oppenheim (1905): i. m. 82–83.
[995] Oppenheim (1905): i. m. 3–7.
[996] Oppenheim (1905): i. m. 13.
[997] Oppenheim (1905): i. m. 191–192.
[998] Oppenheim (1905): i. m. 12.
[999] Oppenheim (1905): i. m. 22–23.
[1000] Oppenheim (1905): i. m. 31.
[1001] Oppenheim (1905): i. m. 34.
[1002] Oppenheim (1905): i. m. 99–102.
[1003] Oppenheim (1905): i. m. 159–161.
[1004] Oppenheim (1905): i. m. 161–163., 185.
[1005] Oppenheim (1905): i. m. 170–171.
[1006] Oppenheim (1905): i. m. 164–170.
[1007] Oppenheim (1905): i. m. 177–179.
[1008] Lassa Oppenheim: *International Law: A Treatise. Vol. II.* New York – Bombay, Longmans, Green, and Co.,-1906. 3–4.
[1009] Oppenheim (1906): i. m. 6.
[1010] Oppenheim (1906): i. m. 9–10.
[1011] Oppenheim (1906): i. m. 31.
[1012] Oppenheim (1906): i. m. 34., 39.
[1013] Oppenheim (1905): i. m. 181–187.; Oppenheim (1906): i. m. 49–51.
[1014] Oppenheim (1906): i. m. 43.
[1015] Oppenheim (1906): i. m. 56.
[1016] Oppenheim (1906): i. m. 58–59.
[1017] Oppenheim (1906): i. m. 59–61.
[1018] Oppenheim (1906): i. m. 69–71.
[1019] Oppenheim (1906): i. m. 64–65.
[1020] Oppenheim (1906): i. m. 30.
[1021] Oppenheim (1906): i. m. 102.
[1022] Oppenheim (1906): i. m. 57.
[1023] Oppenheim (1906): i. m. 106–109.
[1024] Oppenheim (1906): i. m. 116–118.
[1025] Oppenheim (1906): i. m. 120–121.
[1026] Oppenheim (1906): i. m. 254–255.
[1027] Oppenheim (1906): i. m. 30.

[1028] Oppenheim (1906): i. m. 274–279.
[1029] Oppenheim (1906): i. m. 56.
[1030] Újfalusy Nep. János: *A' természeti hármas törvény.* Pest, Petrózai Trattner Mátyás, 1825; Szabadfalvi József: *A magyar jogbölcseleti gondolkodás kezdetei.* Budapest, Gondolat, 2011. 21–24.
[1031] Újfalusy (1825): i. m. 144.
[1032] Újfalusy (1825): i. m. 150–151., 248.
[1033] Újfalusy (1825): i. m. 203., 208–210.
[1034] Újfalusy (1825): i. m. 202–209.
[1035] Újfalusy (1825): i. m. 209–212., 224–226., 231–232.
[1036] Újfalusy (1825): i. m. 211.
[1037] Újfalusy (1825): i. m. 214–222.
[1038] Újfalusy (1825): i. m. 228–229.
[1039] Arisztotelész (1969): i. m. 79–81.
[1040] Újfalusy (1825): i. m. 206.
[1041] Újfalusy (1825): i. m. 265.
[1042] Újfalusy (1825): i. m. 268.
[1043] Szabadfalvi (2011): i. m. 43.
[1044] Virozsil Antal: *Egyetemes természet vagy észjog elemei. I. főrész.* Heckenast Gusztáv, Pest, 1861a; Virozsil Antal: *Egyetemes természet vagy észjog elemei. II. főrész.* Heckenast Gusztáv, Pest, 1861b.
[1045] Virozsil (1861a): i. m. 3–13.
[1046] Virozsil (1861a): i. m. 14–17.
[1047] Virozsil (1861a): i. m. 72–73.
[1048] Virozsil (1861a): i. m. 146–147.
[1049] Virozsil (1861a): i. m. 149.
[1050] Virozsil (1861a): i. m. 149–151.
[1051] Virozsil (1861a): i. m. 152–155.
[1052] Virozsil (1861a): i. m. 156–159.
[1053] Virozsil (1861b): i. m. 9.
[1054] Virozsil (1861b): i. m. 14–19.
[1055] Virozsil (1861b): i. m. 28.
[1056] Virozsil (1861b): i. m. 31–34.
[1057] Virozsil (1861b): i. m. 212.
[1058] Virozsil (1861b): i. m. 10–11.
[1059] Virozsil (1861b): i. m. 207–216.
[1060] Virozsil (1861b): i. m. 227–252.
[1061] Virozsil (1861b): i. m. 256.
[1062] Virozsil (1861b): i. m. 258.
[1063] Virozsil (1861b): i. m. 276.
[1064] Virozsil (1861b): i. m. 257–260.
[1065] Virozsil (1861b): i. m. 260–269.
[1066] Virozsil (1861b): i. m. 270–272.
[1067] Virozsil (1861b): i. m. 256.
[1068] Virozsil (1861b): i. m. 279. (f) lábjegyzet.
[1069] Virozsil (1861b): i. m. 294–297.
[1070] Virozsil (1861b): i. m. 301–303.
[1071] Csarada János: *A tételes nemzetközi jog rendszere.* Budapest, Franklin Társulat, 1910.
[1072] Csarada (1910): i. m. 1. A jogkeletkezés ezen elméletének egy másik megfogalmazása Csarada kortársától, Pikler Gyulától, aki a jog keletkezésével hosszabban is foglalkozott, hogy a jog célja nem (csak) a társadalom rendjének biztosítása, hanem már a társadalom előtti időkben is az emberek együttműködésének a biztosítása (Pikler Gyula: *A jog keletkezéséről és fejlődéséről.* Budapest, Politzer Zsigmond Könyvkereskedő, 1897. 188–196.).
[1073] Csarada (1910): i. m. 11–14., 22–25.
[1074] Csarada (1910): i. m. 18.

[1075] Csarada (1910): i. m. 2.
[1076] Csarada (1910): i. m. 4., 12.
[1077] Csarada (1910): i. m. 17–18.
[1078] Csarada (1910): i. m. 247–248.
[1079] Csarada (1910): i. m. 187., 191–193.
[1080] Csarada (1910): i. m. 189–190.
[1081] Csarada (1910): i. m. 190–191.
[1082] Csarada (1910): i. m. 219–237.
[1083] Csarada (1910): i. m. 249.
[1084] Csarada (1910): i. m. 253–257.
[1085] Csarada (1910): i. m. 257–270.
[1086] Csarada (1910): i. m. 268.
[1087] Csarada (1910): i. m. 273–274.
[1088] Csarada (1910): i. m. 275–276.
[1089] Csarada (1910): i. m. 553.
[1090] Csarada (1910): i. m. 555–576.
[1091] Csarada (1910): i. m. 576–581.
[1092] Csarada (1910): i. m. 582.
[1093] Csarada (1910): i. m. 15.
[1094] Csarada (1910): i. m. 554.
[1095] Csarada (1910): i. m. 583.
[1096] Csarada (1910): i. m. 583–584.
[1097] Csarada (1910): i. m. 585.
[1098] Csarada (1910): i. m. 587–588.
[1099] Csarada (1910): i. m. 588–595.
[1100] Csarada (1910): i. m. 586.
[1101] Csarada (1910): i. m. 603.
[1102] Csarada (1910): i. m. 462–463.
[1103] Csarada (1910): i. m. 634–635.
[1104] Mátyás Antal: *A korai közgazdaságtan története.* Budapest, Aula, 1992. 8–9.
[1105] Mátyás (1992): i. m. 10.
[1106] Mátyás (1992): i. m. 21–24.; F. T. H. Fletcher: Influence of Montesquieu on English Political Economists. *Economy History,* 3. (1934), 8. 77–92.; Romain Descendre: National Interest, Power and Economy. Mercantilism According to Giovanni Botero. *Revue de métaphysique et de morale,* 39. (2003), 3. 311–321.
[1107] Vö. Herfried Münkler: *Empires. The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States.* Cambridge–Malden, Polity Press, 2007. 4–14.
[1108] Giovanni Botero: *The Greatness of Cities.* Robert Peterson (ford.), 1606.
[1109] Xavier Gil: The Forces of the King: The Generation that Read Botero in Spain. In Kimberly Lynn-Erin Kathleen Rowe (szerk.): *The Early Modern Hispanic World.* Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 268–290.; Fitzmaurice (2007): i. m. 791–820.
[1110] Botero (1606): i. m. 1.1.
[1111] Botero (1606): i. m. 2.2.
[1112] Monostori (2007): i. m. 1–42.
[1113] Juan Ginés de Sepulveda: Második Democrates. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 129–132.
[1114] Sepulveda (2004): i. m. 153–160.
[1115] Sepulveda (2004): i. m. 162.
[1116] Hugo Grotius: *The Freedom of the Seas.* Kitchener, Batoche Books Limited, 2000.
[1117] Csatlós Erzsébet: Grotius és a *mare liberum* koncepciója. *Jogtörténeti Szemle,* (2012), 3. 3–4.; Tuck (2002): i. m.-79–81.
[1118] Csatlós (2012): i. m. 1–2.

[1119] A két megközelítésre jó példa Richard Tuck egy-egy könyve: a társastermészet-értelmezésre nézve lásd Tuck (1979): i. m. 58–81.; az önérdek-értelmezésre lásd Tuck (2002): i. m. 82–85. Ebben az írásban alapvetően az utóbbi munkára támaszkodom.
[1120] Tuck (2002): i. m. 82–85.
[1121] Grotius (2000): i. m. I. fejezet.
[1122] Grotius (1960b): i. m. II.X–XXIV., 39–51.
[1123] Grotius (1960b): i. m. III.IV., 54.
[1124] Grotius (1960b): i. m. XX.XL., 443.
[1125] Grotius (1960c): i. m. VI.I., VII.I–II., 95–97., 134–135.
[1126] Barbara Arneil: *John Locke and America. The Defense of English Colonialism.* Oxford, Clarendon Press, 1996.
[1127] John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról.* Kolozsvár, Polis, 1999; Tuck (2002): i. m. 170–181.; Arneil (1996): i. m. 60–63.
[1128] Vö. Alexander Moseley: John Locke's Morality of War. *Journal of Military Ethics,* 4. (2005), 2. 119–120.; Arneil (1996): i. m. 21–44., 60–63.
[1129] Locke (1999): i. m. 42–51.
[1130] Locke (1999): i. m. 58.
[1131] Locke (1999): i. m. 124–125.
[1132] Locke (1999): i. m. 44.
[1133] Locke (1999): i. m. 58.
[1134] Locke (1999): i. m. 60.
[1135] Locke (1999): i. m. 63–64.
[1136] Locke (1999): i. m. 44–45.
[1137] Locke (1999): i. m. 51–53.
[1138] Locke (1999): i. m. 53–54.
[1139] Locke (1999): i. m. 160–173.
[1140] Arneil (1996): i. m. 80–85.
[1141] Montesquieu: *A törvények szelleméről.* Budapest, Osiris, 2000; Robert Howse: Montesquieu on Commerce, Conquest, War, and Peace. *Brooklyn Journal of International Law,* 31. (2006), 3. 694.; Manjeet Kaur Ramgotra: Republic and Empire in Montesquieu's *Spirit of the Laws*. *Millennium: Journal of International Studies,* -42. (2014), 3. 800.
[1142] Montesquieu (2000): i. m. 47–53.
[1143] Montesquieu (2000): i. m. 50–52.
[1144] Montesquieu (2000): i. m. 215., 233.
[1145] Montesquieu (2000): i. m. 219–220.
[1146] Montesquieu (2000): i. m. 215–217.
[1147] Montesquieu (2000): i. m. 225.
[1148] Montesquieu (2000): i. m. 226–228.
[1149] Montesquieu (2000): i. m. 229., 232.
[1150] Montesquieu (2000): i. m. 486.
[1151] Montesquieu (2000): i. m. 484–485.
[1152] Montesquieu (2000): i. m. 544.
[1153] Montesquieu (2000): i. m. 543.
[1154] Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. 2.* Indianapolis, Liberty Press, 1976; Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága.* Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992.
[1155] Smith (1992): i. m. 15–23.
[1156] Smith (1976): i. m. 564–565.
[1157] Smith (1976): i. m. 575–576.
[1158] Jorge Larrain: Classical Political Economists and Marx on Colonialism and „Backward" Nations. *World Development,* 19. (1991), 2–3. 227.
[1159] Larrain (1991): i. m. 227–228.
[1160] John Stuart Mill: Civilization. In John Stuart Mill: *Essays on Politics and Society.* Toronto–Buffalo, University of Toronto Press, 1977. 121.

[1161] Mill (i. m.): 141.
[1162] Mill (i. m.): 120–121.
[1163] Eileen P. Sullivan: Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire. *Journal of History of Ideas,* 44. (1983), 4. 606.
[1164] Sullivan (1983): i. m. 607–613.
[1165] Gerő András: Birodalom gyarmat nélkül. *Közép-európai Közlemények,* 6. (2013), 1–2. 42.
[1166] Gerő (2013): i. m. 45.; Besenyő János: Az Osztrák–Magyar Monarchia lehetséges afrikai gyarmata: Rio de Oro. *Hadtörténelmi Közlemények,* 131. (2018), 4. 856–884.
[1167] Katherine Verdery: Internal Colonialism in Austro-Hungary. *Ethnic and Racial Studies,* 2. (1979), 3. 378. A Habsburg Birodalom tekintetében vö. Gerő (2013): i. m. 46.
[1168] György Endre: *Keletre magyar.* Budapest, Knoll Károly Akadémiai Könyvárus, 1877. 8.; Henry Marczali: *Hungary in the Eighteenth Century.* Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
[1169] Peter Hanak: Economics, Society, and Sociological Thought in Hungary during the Age of Capitalism. *Austrian History Yearbook,* 3. (1967), 1. 117.
[1170] Werner Telesko: Colonialism without Colonies: The Civilizing Missions in the Habsburg Empire. *Cultural Heritage as Civilizing Mission.* Michael Falser (szerk.), Springer, 2015. 35–48.
[1171] Kövér György: *Iparosodás agrárországban.* Budapest, Gondolat, 1982; Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete.* Budapest, Osiris, 1998. 37–65.
[1172] Jászi Oszkár: *A Habsburg-Monarchia felbomlása.* Budapest, Gondolat, 1983. 422–433., 253–259.; Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok.* Budapest, Osiris, 2007. 90–134.; Robert Bideleux – Ian Jeffries: *A History of Eastern Europe. Crisis and Change.* London – New York, Routledge, 2007. 253–259.
[1173] Demeter Gábor: *A modernizációtól az expanziós törekvésekig, a liberalizmustól a turanizmusig. A balkáni behatolás gazdasági és ideológiai alapjai.* Sofia–Budapest, Institut za Istoricheski Izsledvance – BAN-MTA BTK Történettudományi Intézet, 2018. 11–26.
[1174] György (1877): i. m.
[1175] György (1877): i. m. 1.
[1176] György (1877): i. m. 7.
[1177] György (1877): i. m. 13–15.
[1178] György (1877): i. m. 18–19.
[1179] György (1877): i. m. 115.
[1180] György (1877): i. m. 20–23.
[1181] Smith (1992): i. m. 31.
[1182] Demeter (2018): i. m. 12–13.
[1183] Pulszky Ferenc: *Töredékes észrevételek a Dunaszabályozás 's keleti kérdés iránt.* Pozsony, Schmid Antal,- 1840. 14–19.
[1184] Pulszky (1840): i. m. 25.
[1185] Pulszky (1840): i. m. 44.
[1186] Pulszky (1840): i. m. 45.
[1187] Pulszky (1840): i. m. 61–62.
[1188] Pulszky (1840): i. m. 64.
[1189] 1868. évi XXX. törvénycikk a Magyarország, s Horvát-, Szlavon és Dalmátországok közt fenforgott közjogi kérdések kiegyenlítése iránt létrejött egyezmény beczikkelyezéséről. 1. § és 65. §.
[1190] Havass Rezső: *Dalmáczia visszacsatolása a Magyar Birodalomhoz.* Budapest, Preszburg Frigyes Könyvnyomdája, 1889. 4.
[1191] Havass (1889): i. m. 11–12.
[1192] Havass Rezső: Magyar gazdasági és hatalmi törekvések a tengeren. *Földrajzi Közlemények,* 40. (1912), 8. 191.
[1193] Havass (1889): i. m. 4.; Havass (1912): i. m. 189.
[1194] Havass (1889): i. m. 11.
[1195] Mihály Boda: Imperial Historicism: An Example of Scientific Justification of Foreign Policy and Warfare in the 19-20th Centuries in Hungary. *AARMS,* 20. (2021d), 3. 84–87.
[1196] Szegh Dezső: Gazdasági feladataink Albániában. *Közgazdasági Szemle,* 37. (1913), 50. 788.
[1197] Szegh (1913): i. m. 790.

[1198] Vö. Anthony Pagden: *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France.* New Haven – London, Yale University Press, 1998.
[1199] Romsics Ignác: *Clio bűvöletében.* Budapest, Osiris, 2011. 46–63., 125–152.
[1200] Vö. Gérard Noiriel: *A történelem „válsága".* Budapest, Napvilág, 2001. 25–26.
[1201] Georg G. Iggers: *A német historizmus.* Budapest, Gondolat, 1988. 52–53.
[1202] Iggers (1988): i. m. 18–26.
[1203] Boda Mihály: A háború tudományos igazolása a 19–20. század fordulóján Európában és Magyarországon: a filozófiai militarizmus. *Hadtudomány,* 31. (2021a), E-szám. 280.
[1204] Leo Strauss: *Természetjog és történelem.* Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999. 15–31.
[1205] Vö. Münkler (2007): i. m. 80–107.
[1206] Iggers (1988): i. m. 15–16.
[1207] Thomas Babington MaCaulay: *Anglia története II. Jakab trónralépte óta I.* Budapest, MTA, 1875. 8.
[1208] MaCaulay (1875): i. m. 15.
[1209] MaCaulay (1875): i. m. 3–42.; Romsics (2011): i. m. 48–49.
[1210] MaCaulay (1875): i. m. 8.
[1211] Stephanie Barczewski: 'Nations Make Their Own Gods and Heroes': Robin Hood, King Artur and the Developement of Racialism in Nineteenth-Century Britain. *Journal of Victorian Culture,* 2. (1997), 2. 190.
[1212] Barczewski (1997): i. m. 192–200.
[1213] Barczewski (1997): i. m. 184–187.
[1214] Michael Dietler: „Our Ancestors the Gauls": Archeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. *American Anthropologist,* 96. (1994), 3. 587.
[1215] John Michael Wallace-Hadrill: Fredegar and the History of France. *Bulletin of the John Rylands Library,* -40. (1958), 2. 536–537.
[1216] Montesquieu (2000): i. m. 842–844.
[1217] Jules Michelet: *A francia forradalom története XII.* Budapest, Révai Testvérek, 1891. 248.
[1218] Jules Michelet: *A francia forradalom története I.* Kolozsvár, Stein János, 1884. 10–13.
[1219] Augustine Thierry: First Letter: On the Need for a True History of France and on the Chief Defect of the Existing Histories. In Fritz Stern (szerk.): *The Varieties of History: From Voltaire to the Present.* London–Basingstoke, Macmillan and Co., 1970. 70.
[1220] Dietler (1994): i. m. 588.
[1221] Dietler (1994): i. m. 590.
[1222] Jules Ferry: A francia gyarmatpolitikáról. In Diószegi István (szerk.): *Egyetemes történeti szöveggyűjtemény-1789–1914.* Budapest, Korona, 2001. 540–541.
[1223] Johann Gottfried Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. In Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások.* Budapest, Gondolat, 1978. 428.
[1224] Vö. Kelemen János: *Az ész képe és tette.* Budapest, Atlantisz, 2000. 52–55.
[1225] Johann Gottfried Herder: German Nations. In Johann Gottfried Herder: *Outlines of a Philosophy of the History of Man.* EBook, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016. XVI.3.
[1226] Christopher B. Krebs: *A Most Dangerous Book – Tacitus's* Germania *from the Roman Empire to the Third Reich.* New York – London, W. W: Norton & Company, 2011. 6–7. fejezet. Hans Kohn: Romanticism and the Rise of German Nationalism. *The Review of Politics,* 12. (1950), 4. 452.
[1227] Johann Gottlieb Fichte: *Addresses tot he German Nation.* Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 48.; Hankovszky Tamás: A nemzeti gondolat nyelvfilozófiai megalapozása – Fichte: Beszédek a német nemzethez. *Kellék,* 45. (2011). 84.
[1228] Montesquieu (2000): i. m. 732–733.
[1229] Montesquieu (2000): i. m. 260.
[1230] Krebs (2011): i. m. 6. fejezet; Kohn (1950): i. m. 458.
[1231] Herder (2016): i. m. XVI.3; Fichte (2008): i. m. 73, 76–77.; Krebs (2011): i. m. 6. fejezet
[1232] Hans-Joachim Hahn: Germany's Identity Problem as Reflected in Nineteenth-Century Literature. *MHRA Working Papers in the Humanities,* 2. (2007). 39–41.
[1233] Hahn (2007): i. m. 43.

[1234] A korszak magyar „birodalmi gondolkodására” (amely nemcsak a birodalmi historizmust foglalja magába, hanem annál tágabb kategória) nézve lásd Kosáry Domonkos: *Magyarország és a nemzetközi politika 1848–1849-ben.* Budapest, História – MTA Történettudományi Intézete, 1999. 18–21.; Romsics Ignác: A magyar birodalmi gondolat. *Mozgó Világ,* 39. (2012), 8. 57–68.; Romsics Ignác: Regionalizmus és Európa-eszme a 19–20. századi magyar politikai gondolkodásban. *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Sectio Historiae,* 34. (2007). 313–335.
[1235] Gyurgyák (2007): i. m. 46.
[1236] Széchenyi István: *A kelet népe.* Pozsony, Wigand Károly Fridrik, 1841. 9.
[1237] Széchenyi (1841): i. m. 16–17.
[1238] Fábián Ernő: Széchenyi István szabadelvű politikai modellje. *Erdélyi Múzeum,* 54. (1992), 1–4. 19–20.; Gyurgyák (2007): i. m. 50.
[1239] Gyurgyák (2007): i. m. 30–31.
[1240] Gyurgyák (2007): i. m. 39.
[1241] Kosáry Domonkos: A Pesti Hírlap nacionalizmusa 1841–1844. *Századok,* 75, (1943), 7–10. 376., 408., 412.
[1242] Kosáry (1943): i. m. 387.; Gyurgyák (2007): i. m. 40.
[1243] Romsics (2011): i. m. 86.
[1244] Idézi: Romsics (2011): i. m. 126.
[1245] Ipolyi Arnold: A magyar nemzetegység és államnyelv történeti alakulása. In Rómer Flóris – Ipolyi Arnold – Fraknói Vilmos: *Egyház, műveltség, történetírás.* Budapest, Gondolat, 1981. 102.
[1246] Ipolyi (1981): i. m. 108–113.
[1247] Ipolyi (1981): i. m. 102–103.
[1248] Hajnik Imre: *Magyarország az Árpád-királyoktól az ősiségnek megállapításáig és a hűbéri Európa.* Pest, Heckenast Gusztáv, 1867.
[1249] Hajnik (1867): i. m. 1–7.
[1250] Hajnik (1867): i. m. 13.
[1251] Hajnik (1867): i. m. 14., 27., 99–100., 101–102.
[1252] Récsi Emil: *Magyarország közjoga amint 1848-ig s 1848-ban fennállott.* Budapest, Pfeifer Ferdinánd,- 1861. 73., 116., 120.
[1253] Kmety Károly: *A magyar közjog tankönyve.* Budapest, Politzer Zsigmond és Fia Kiadása, 1902. ix–x.
[1254] Récsi (1861): i. m. 29–30.
[1255] Récsi (1861): i. m. 73–74.
[1256] Récsi (1861): i. m. 77–78.
[1257] Récsi (1861): i. m. 73–77. Vö. Buza László: A magyar Szent Korona igényei a volt mellékországokra. *Budapesti Szemle,* 167. (1916), 3. 398–399.
[1258] Más vélemény szerint még ezt sem foglalja magába, ha a visszafoglalás a király saját pénzén és haderején történt (történik), hiszen így nem visszafoglalásról, hanem saját hódításról van szó. Csak a harmadik, ám a korszak historizmusa által nem támogatott – természetjogi értelmezés – igazolná teljesen a korábbi területek visszafoglalását, azon az alapon, hogy ha egy területet az állam az ellene indított igazságtalan háború által veszít el, akkor a területre fennmarad a joga, ami igazolja a háborúját azért a területért. Vö. Buza (1916): i. m. 415–416., 402.
[1259] Kállay Béni (feltételezhető szerző): Andrássy politikája. *Budapesti Hírlap,* 21. (1901), 41. (február 10.). 1–2. 1. A cikk Kállaynak való tulajdonításához lásd Dán Károly: Kállay Béni és a magyar imperializmus. *Aetas,* 15. (2000), 1–2. 232.
[1260] 1868. évi XXX. törvénycikk a Magyarország, s Horvát-, Szlavon és Dalmátországok közt fenforgott közjogi kérdések kiegyenlítése iránt létrejött egyezmény beczikkelyezéséről. 1–3. §., 65. §.
[1261] Kállay (1901): i. m. 1.
[1262] Havass (1889): i. m. 11–13.
[1263] Beksics Gusztáv: *Mátyás király birodalma és Magyarország jövője.* Budapest, Franklin-Társulat, 1905.
[1264] Beksics (1905): i. m. 5.
[1265] Beksics (1905): i. m. 2.
[1266] Beksics (1905): i. m. 7.
[1267] Beksics (1905): i. m. 138.
[1268] Beksics (1905): i. m. 179.
[1269] Beksics (1905): i. m. 158.

[1270] Beksics (1905): i. m. 144–152.
[1271] Asbóth János: Eszmék a magyar faj hivatásáról. In Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez.* Budapest, Athenaeum R. Társulat, 1892. 25–51.
[1272] Asbóth (1892): i. m. 25.
[1273] Asbóth (1892): i. m. 26.
[1274] Asbóth (1892): i. m. 27.
[1275] Asbóth (1892): i. m. 31–33.
[1276] Asbóth (1892): i. m. 33–42.
[1277] A szakirodalomban Hajnal István más értelemben használja a „nagy magyar birodalom" kifejezést. Lásd Hajnal István: *A Batthyány-kormány külpolitikája.* Budapest, Gondolat, 1987. 33.
[1278] Asbóth (1892): i. m. 44–45.
[1279] Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 474. Vö. Stanley Hoffmann: Rousseau on War and Peace. *The American Political Science Review,* 57. (1963), 2. 321–322.
[1280] Rousseau (1978): i. m. 477–480., 492.
[1281] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai, 1979; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai.* Budapest, Akadémiai, 1983.
[1282] Hegel (1979): i. m. 100–107. Vö. Steven B. Smith: Hegel's View on War, the State, and International Relations. *The American Political Science Review,* 77. (1983), 3. 627–628.
[1283] Hegel (1983): i. m. 261.; Hegel (1979): i. m. 232–233.
[1284] Smith (1983): i. m. 627.
[1285] Hegel (1983): i. m. 345.
[1286] Hegel (1979): i. m. 232–233.
[1287] Hegel (1983): i. m. 268.; Joshua Lambier: The Organismic State Against Itself: Schelling, Hegel and the Life of Right. *European Romantic Review,* 19. (2008), 2. 133., 135.
[1288] Smith (1983): i. m. 628.; Tarik Kochi: Considering Hegel's Account of War. *Griffith Law Review,* 15. (2006), 1. 62.
[1289] Eckhart (2003): i. m. 97–116.
[1290] Shlomo Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge, Cambridge Univerity Press, 1972. 196–198.
[1291] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Budapest, Akadémiai, 1966. 44.
[1292] Hegel (1983): i. m. 355–356.; Avineri (1972): i. m. 228.
[1293] Avineri (1972): i. m. 221–223.
[1294] Smith (1983): i. m. 630.
[1295] Hegel (1983): i. m. 345. Vö. Shlomo Avineri: The Problem of War in Hegel's Thought. *Journal of the History of Ideas,* 22. (1961), 4. 467.
[1296] Hegel (1983): i. m. 347.
[1297] Avineri (1961): i. m. 466–472.
[1298] Hegel (1983): i. m. 347.
[1299] General Friedrich von Bernhardi: *Germany and the Next War*. Allien H. Powles (ford.), New York, Longmans, Green, and CO., 1914. 25–28.
[1300] Ivan Iljin: A háború szellemi értelme. In Ljubov Siselina – Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa*. *Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény*. Budapest, Zrínyi, 2004. 221–232.
[1301] Concha Győző: *Politika. I. kötet.* Budapest, Az Eggenberger-féle Könyvkereskedés, 1895.
[1302] Concha (1895): i. m. 31.
[1303] Concha (1895): i. m. 34.
[1304] Concha (1895): i. m. 227.
[1305] Concha (1895): i. m. 63.
[1306] Concha (1895): i. m. 63.
[1307] Concha (1895): i. m. 89.
[1308] Concha (1895): i. m. 89.
[1309] Concha (1895): i. m. 92.
[1310] Concha (1895): i. m. 92.

[1311] Apponyi Albert: A háború és a nemzeti politika. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915. 3–10.
[1312] Apponyi (1915): i. m. 15.
[1313] Apponyi (1915): i. m. 16.
[1314] Apponyi elképzelései embrionális formában megtalálhatók már Kemény Zsigmondnál 1851-ben: Még egy szó a forradalom után. In Kemény Zsigmond: *Egy szó a forradalom után. Még egy szó a forradalom után.* Budapest, Franklin-Társulat, 1908. 241., 272.
[1315] Tisza István: A háború hatása a nemzeti jellemre. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915. 23–27., 26.
[1316] Lukács György: A háború tanulságai. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915. 28–33., 30–32.
[1317] Alexander Bernát: A háború, mint nemzetnevelő. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915b. 64–70., 68.
[1318] Alexander Bernát: A háború filozófiájáról. In *Hadi beszédek*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1915a. 71–78., 72–77.
[1319] Van olyan álláspont, amely szerint az állampolgárok és a hegeli állam között kölcsönös a viszony. Lásd Philip A. Quadrio: Hegel's Relational Organicism: The Mediation of Individualism and Holism. *Critical Horizons,* 13. (2012),- 3. 325.
[1320] H. Varró Rózsa: *Élővilág és társadalom. A biologizmus bírálata.* Budapest, Kossuth, 1979. 24–25., 46–47.
[1321] Vö. Gloria McConnaughey: Darwin and Social Darwinism. *Osiris,* 9. (1950). 398.; H. Varró (1979): i. m. 69–99.; Gyurgyák János: *Magyar fajvédők*. Budapest, Osiris, 2012. 51–212.
[1322] Mike Hawkins: *Social Darwinism in Europe and American Thought, 1860–1945.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 24–25.
[1323] H. Varró (1979): i. m. 88–99.
[1324] Ezekre nézve lásd John P. Jackson Jr. – Nadine M. Weidman: The Origins of Scientific Racism. *The Journal of Blacks in Higher Education,* 50. (2005–2006), Winter. 66–79.; Richard Weikart: The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought. *German Studies Review,* 36. (2013), 3. 537–556.; Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Budapest, Akadémiai, 1965. 516–591.; Gyurgyák (2012): i. m. 51–212.
[1325] Mike J. Hawkins: The Struggle for Existence in the 19th-Century Social Theory: Three Case Studies. *History of the Human Science,* 8. (1995), 3. 48.
[1326] Kampis György: Bevezető tanulmány. In Charles Darwin: *A fajok eredete.* Budapest, Typotex, 2009. x–xlii., xv.
[1327] Hawkins (1995): i. m. 48–51.; Hawkins (1998): i. m. 31.; Kampis (2009): i. m. x–xlii., xvii.
[1328] Hawkins (1998): i. m. 26–27.
[1329] Charles Darwin: *Az ember származása.* Budapest, Gondolat, 1961. 149.
[1330] Darwin (1961): i. m. 161–162.
[1331] Darwin (1961): i. m. 154–155.
[1332] Hawkins (1998): i. m. 26.
[1333] Darwin (1961): i. m. 183. Lásd még: McConnaughey (1950): i. m. 402–403.
[1334] Herbert Spencer: *The Principles of Sociology. Abridged Edition.* London, Macmillan, 1969. 176. A „magasabb szervezettségi fok" elérése Spencernél a társadalmi fejlődéssel egyenértékű (Pál Eszter: Herbert Spencer és a társadalomtudományi evolucionizmus. *Szociológiai Szemle,* 7. [1997], 2. II–III.).
[1335] Kampis (2009): i. m. x–xlii., xviii.
[1336] H. Varró (1979): i. m. 74.
[1337] Herbert Spencer: A szociológia elvei. A militáns társadalomtípus. Az ipari társadalomtípus. In Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez I. Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig.* Budapest, Új Mandátum, 2000. 59., 84–85., 103. Vö. Pál (1997): i. m. IV.
[1338] Herbert Spencer: *Alapvető elvek*. Budapest, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, 1909. 329–340.
[1339] Spencer (2000): i. m. 60.
[1340] Spencer (2000): i. m. 60–64.
[1341] Spencer (2000): i. m. 73–77.
[1342] Spencer (2000): i. m. 83.
[1343] Spencer (2000): i. m. 95–101.

[1344] Ludwig Gumplowicz: *The Outlines of Sociology.* Philadelphia, American Academy of Political and Social Sciences, 1899. 145.
[1345] Gumplowicz (1899): i. m. 148.
[1346] John F. C. Fuller: *The Reformation of War.* London, Hutchinson and Co., 1923.
[1347] Fuller (1923): i. m. 57.
[1348] Fuller (1923): i. m. 65.
[1349] Fuller (1923): i. m. 64.
[1350] Méhely Lajos: A háború biológiája. *Természettudományi Közlöny,* 47. (1915), 617–618. 2–28.; Hézser László: A háború biológiája. *Magyar Katonai Szemle,* 10. (1940), 12. 715–725.
[1351] Méhely (1915): i. m. 2.
[1352] Méhely (1915): i. m. 12.
[1353] Méhely (1915): i. m. 23.
[1354] Méhely (1915): i. m. 23. Vö. Boda (2021a): i. m. 280.
[1355] Méhely (1915): i. m. 6.
[1356] Méhely (1915): i. m. 9–10.
[1357] Méhely (1915): i. m. 12.
[1358] Méhely (1915): i. m. 16–17.
[1359] Méhely (1915): i. m. 21.
[1360] Méhely (1915): i. m. 20.
[1361] Hézser (1940): i. m. 715.
[1362] Hézser (1940): i. m. 717.
[1363] Hézser (1940): i. m. 717.
[1364] Hézser (1940): i. m. 718–719.
[1365] Hézser (1940): i. m. 719.
[1366] Hézser (1940): i. m. 719.
[1367] Beksics Gusztáv: *A román kérdés és a fajok harcza Európában és Magyarországon.* Budapest, Athenaeum Irodalmi és Nyomda Társaság, 1895.
[1368] Beksics (1895): i. m. 26–32.
[1369] Beksics (1895): i. m. 127.
[1370] Beksics (1895): i. m. 130.
[1371] Boda (2021d): i. m. 81–95.
[1372] Joó Tibor: A magyar nemzeti szellem. *Magyarságtudomány,* (1937), 2. 1–35.; Szekfű Gyula: A faji kérdés és a magyarság. In Szekfű Gyula: *Történetpolitikai tanulmányok*. Budapest, Magyar Irodalmi Társaság, 1934b. 53–92.; Szekfű Gyula: A fajbiológiai vagy történeti egység? In Szekfű Gyula: *Történetpolitikai tanulmányok*. Budapest, Magyar Irodalmi Társaság, 1934a. 93–109.
[1373] Joó (1937): i. m. 4–6.
[1374] Beksics (1895): i. m. 127.
[1375] Beksics (1895): i. m. 129.
[1376] Beksics (1895): i. m. 130–132.
[1377] Beksics (1895): i. m. 157.
[1378] Beksics (1895): i. m. 152.
[1379] Beksics (1895): i. m. 157.
[1380] Beksics (1895): i. m. 158–159.
[1381] Beksics (1895): i. m. 161.
[1382] Beksics (1895): i. m. 167–168., 194., 197–198.
[1383] A földrajztudomány és a magyar földrajztudomány általános fejlődéséről a korszakban lásd Teleki Pál: *A földrajzi gondolat története.* Budapest, 1917. 52–147.; Fodor Ferenc: *A magyar földrajztudomány története.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Földrajztudományi Kutatóintézete, 2006. 119–285.
[1384] Teleki (1917): i. m. 52–54.
[1385] Szilágyi István: *A geopolitika elmélete.* Budapest, Pallas Athéné, 2018. 18.; Ladis K. D. Kristof: The Origins and Evolution of Geopolitics. *Journal of Conflict Resolution,* 4. (1960), 1. 34–36.; Palotás Zoltán: A geopolitika mint államtudomány. *Hitel,* 8. (1943), 2. 106–117., 101.

[1386] Tóth József (szerk.): *Általános társadalomföldrajz I–II.* Budapest, Dialóg Campus, 2014. 8.2.2.1; Gyuris Ferenc: Variációk egy témára: Hunfalvy, Lóczy és Czirbusz földrajz-felfogásának nemzetközi kapcsolódásai. *Földrajzi Közlemények,* 144. (2020), 4. 397–398.; Mark Bassin: Imperialism and the Nation State in Friedrich Ratzel's Political Geography. *Progress in Human Geography,* 11. (1987), 4. 473–495.
[1387] Vö. Max Weber: A tudomány mint hivatás. In Max Weber: *A tudomány és a politika mint hivatás.* Budapest, Kossuth, 1995. 34.
[1388] Vö. Romsics (2011): i. m. 46–76.
[1389] Szilágyi (2018): i. m. 11.
[1390] Szilágyi (2018): i. m. 29–79.; Kristof (1960): i. m. 37–38.; Kjell Engelbrekt: A Brief Intellectual History of Geopolitical Thought and Its Relevance to the Baltic Region. *Global Affairs,* 4. (2018), 4–5. 476–478.
[1391] Halford J. Mackinder: A földrajz mint a történelem kulcsa. In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002a. 16–27.; Halford J. Mackinder: Demokratikus ideálok és a valóság (részlet). In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002b. 28–35.
[1392] Mackinder (2002a): i. m. 16.
[1393] Mackinder (2002a): i. m. 25–27.; Mackinder (2002b): i. m. 33–35.
[1394] Mackinder (2002b): i. m. 35.
[1395] Mackinder (2002a) i. m. 21.
[1396] Friedrich Ratzel: *A Föld és az ember. Anthropo-geográphia vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1887; Friedrich Ratzel: *Politikai földrajz.* In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002. 162–234.; Karl Haushofer: A világpolitika ma. In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002a. 267–302.; Karl Haushofer: A páneszmék geopolitikája. In Csizmadia Sándor – Molnár Gusztáv – Pataki Gábor Zsolt (szerk.): *Geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutatóhivatal, 2002b. 242–266.
[1397] Ratzel (1887): i. m. 529.; Ratzel (2002): i. m. 162.; Haushofer (2002a): i. m. 293–294.
[1398] Kristof (1960): i. m. 21–22.
[1399] Ratzel (1887): i. m. 558–559.
[1400] Ratzel (1887): i. m. 530.
[1401] Ratzel (1887): i. m. 559.
[1402] Ratzel (1887): i. m. 563.
[1403] Ratzel (1887): i. m. 533.
[1404] Ratzel (1887): i. m. 542.
[1405] Ratzel (1887): i. m. 555.
[1406] Ratzel (2002): i. m. 163.
[1407] Ratzel (2002): i. m. 166–169.
[1408] Ratzel (2002): i. m. 172.
[1409] Ratzel (2002): i. m. 192–193.
[1410] Ratzel (2002): i. m. 162.
[1411] Ratzel (2002): i. m. 212.
[1412] Ratzel (2002): i. m. 222–228.
[1413] Woodruff D. Smith: Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum. *German Studies Review,* 3. (1980), 1. 52–55.
[1414] Smith (1980): i. m. 62.; Holger H. Herwig: Geopolitik: Haushofer, Hitler and lebensraum. *Journal of Strategic Studies,* 22. (1999), 2–3. 226.
[1415] Haushofer (2002a): i. m. 268.
[1416] Haushofer (2002a): i. m. 276–278.
[1417] Haushofer (2002a): i. m. 293.
[1418] Herwig (1999): i. m. 228.
[1419] Haushofer (2002b): i. m. 242.
[1420] Haushofer (2002b): i. m. 256–257.
[1421] Haushofer (2002b): i. m. 242., 256.

[1422] Haushofer (2002b): i. m. 267.
[1423] Friedrich Neumann: Közép-Európa (1915). In Németh István (szerk.): *Európa-tervek*. Budapest, ELTE Eötvös,- 2001. 179.
[1424] Henry Cord Meyer: Mitteleuropa in German Political Geography. *Annals of the Association of Marican Geographers,* 36. (1946), 3. 180–191.
[1425] Meyer (1946): i. m. 184.; Roger Chickering: *We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League 1886–1914.* Boston, George Allen and Unwin, 1984.
[1426] Haushofer (2002b): i. m. 267.; Herwig (1999): i. m. 228.
[1427] Mackinder (2002a): i. m. 27.
[1428] Rátz Kálmán: *A pánszlávizmus története.* Budapest, Lucidus, 2000. 47–194.
[1429] Rátz (2000): i. m. 182–194.; Astrid S. Tuminez: *Russian Nationalism Since 1856. Ideology and the Making of Foreign Policy.* Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, INC., 2000. 57–114.
[1430] Rátz (2000): i. m. 83–105.
[1431] Nyikolaj Danyilevszkij: Oroszország és Európa (részletek). In Ljubov Siselina – Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Zrínyi, 2004. 71–144.
[1432] Danyilevszkij (2004): i. m. 71.
[1433] Danyilevszkij (2004): i. m. 72–73.
[1434] Danyilevszkij (2004): i. m. 73–74.
[1435] Danyilevszkij (2004): i. m. 77–79.
[1436] Danyilevszkij (2004): i. m. 84–86.
[1437] Danyilevszkij (2004): i. m. 89–90.
[1438] Danyilevszkij (2004): i. m. 92–100.
[1439] Danyilevszkij (2004): i. m. 121.
[1440] Danyilevszkij (2004): i. m. 113–114.
[1441] Danyilevszkij (2004): i. m. 114–115.
[1442] Danyilevszkij (2004): i. m. 121.
[1443] Danyilevszkij (2004): i. m. 116.
[1444] Danyilevszkij (2004): i. m. 122.
[1445] Danyilevszkij (2004): i. m. 124.
[1446] Danyilevszkij (2004): i. m. 130.
[1447] Danyilevszkij (2004): i. m. 125–138.
[1448] Lásd Pulszky (1840): i. m.; Wesselényi Miklós: *Szózat a' magyar és a szláv nemzetiség' ügyében.* Lipcse, Wigand Ottó, 1843.
[1449] Hajdú Zoltán: Friedrich Ratzel hatása a magyar földrajztudományban. *Tér és Társadalom,* 12. (1998), 3. 96–99.; Gyuris (2020): i. m. 396–410.
[1450] Egresi Katalin: A köztársasági eszme és a Szent Korona-tan a magyar politikai gondolkodásban a két világháború között. In Feitl István (szerk.): *Köztársaság a modern kori történelem fényében.* Budapest, Napvilág, 2007. 243–244. Bővebben: Kardos József: *A szentkorona-tan története 1919–1944.* Budapest, Akadémiai, 1965.
[1451] Egresi (2007): i. m. 251–253.
[1452] Egyed István: *Különlenyomat a Pesti Hírlap Az ezeréves Magyarország című kiadványából.* Budapest,- 1939. 251.
[1453] Molnár Kálmán: Alkotmányfejlődésünk útjai. In Kajtár István (szerk.): *Alkotmányfejlődésünk útjai. Válogatás Molnár Kálmán hátrahagyott írásaiból.* Pécs, 2011. 114.
[1454] Molnár Kálmán: *A Szent Korona-tan kifejlődése és mai jelentősége* (A Magyar Nők Szent Korona Szövetségében 1927. február 2-án tartott előadás). Pécs, Dunántúl Egyetemi Nyomdája, 1927. 13.
[1455] Vö. Kardos (1985): i. m. 219–225.
[1456] Fodor Ferenc: A trianoni szerződés földrajzi megvilágításban. In Apponyi Albert et al.: *Igazságot Magyarországnak. A trianoni békeszerződés következményeinek ismertetése és bírálata.* Budapest, Magyar Külügyi Társaság, 1928. 347–386.
[1457] Fodor (1928): i. m. 350–351., 377–378.
[1458] Fodor (1928): i. m. 352–356., 373.
[1459] Fodor (1928): i. m. 371.

[1460] Fodor (1928): i. m. 379.
[1461] Lásd Málnási Ödön: Csonka-Magyarország katonai földrajzi helyzete. *Földrajzi Közlemények,* 53. (1925), 4–5. 49–66.
[1462] Fodor (1928): i. m. 382.
[1463] Kalmár Gusztáv: *Magyar geopolitika.* Budapest, Stádium, 1942. 21.
[1464] Kalmár (1942): i. m. 22–23.
[1465] Kalmár (1942): i. m. 157.
[1466] Kalmár (1942): i. m. 20–26., 40.
[1467] Kalmár (1942): i. m. 20.
[1468] Kalmár (1942): i. m. 40–41.
[1469] Kalmár (1942): i. m. 157.
[1470] Teleki Pál: Időszerű nemzetközi kérdések a politikai földrajz megvilágításában. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum, 1934c. 72–94.; Teleki Pál: Történelmi fejlődésünk sajátosságai. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum, 1934d. 109–124.; Teleki Pál: A »Dunauraum« problémája. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum, 1934a. 153–166.; Teleki Pál: Európa problémája. In Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról.* Budapest, Athenaeum, 1934b. 95–108.
[1471] Teleki (1934d): i. m. 113. 109–115.
[1472] Teleki (1934c): i. m. 76.
[1473] Teleki (1934a): i. m. 153–154.
[1474] Teleki (1934c): i. m. 77–79.
[1475] Teleki (1934b): i. m. 96.
[1476] Teleki (1934b): i. m. 99–101.
[1477] Teleki (1934b): i. m. 104–106.
[1478] Teleki (1934b): i. m. 105–106.
[1479] Teleki (1934c): i. m. 84.
[1480] Teleki (1934c): i. m. 84–86.
[1481] Teleki (1934d): i. m. 125.
[1482] Teleki (1934d): i. m. 115.
[1483] Boda (2019b): i. m. 100–109.
[1484] Wesselényi (1843): i. m.
[1485] Wesselényi (1843): i. m. 5–11.
[1486] Wesselényi (1843): i. m. 20–27.
[1487] Wesselényi (1843): i. m. 42.
[1488] Wesselényi (1843): i. m. 48.
[1489] Wesselényi (1843): i. m. 53.
[1490] Wesselényi (1843): i. m. 78.
[1491] Wesselényi (1843): i. m. 185–189.
[1492] Wesselényi (1843): i. m. 195–196.
[1493] Joó Tibor: *Magyar nacionalizmus.* Budapest, Athenaeum, 1941.
[1494] Joó (1941): i. m. 328.
[1495] Joó (1941): i. m. 330–331.
[1496] Joó (1941): i. m. 331.
[1497] Joó (1941): i. m. 331.
[1498] Joó (1941): i. m. 335–338.
[1499] Bangha Béla: *Magyarország ujjáépítése és a kereszténység.* Budapest, Szent István Társaság, 1920. 6–10.
[1500] Bangha (1920): i. m. 71.; Dombrády Lóránd: A magyar katonai vezetés külpolitikai gondolkodása a két világháború között. In Pritz Pál (szerk.): *Magyar külpolitika gondolkodás a 20. században.* Budapest, Magyar Történelem Társulat, 2006. 75–89.
[1501] Borcsiczky Imre: Mi a fegyelem alapja? *Magyar Katonai Szemle,* 12. (1942), 1. 93.; Turbucz Dávid: Horthy Miklós vezérkultusza és a háborús propaganda. In Bódy Zsombor – Horváth Sándor (szerk.): *1944/1945: Társadalom a háborúban. Folytonosság és változás Magyarországon. Magyar Történelmi Emlékek. Értekezések.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2015. 260–263.

[1502] Pázmány Péter: Levél a Bethlen táborában lévő felsőmagyarországi rendekhez (1626. október 22.). In *Pázmány Péter összegyűjtött levelei I.* Budapest, Magyar Kir. Tud.-egyetemi Nyomda, 1910. 546.
[1503] Kalmár (1942): i. m. 120.
[1504] Kalmár (1942): i. m. 121.
[1505] Kalmár (1942): i. m. 122–125.
[1506] Kalmár (1942): i. m. 126.
[1507] Kalmár (1942): i. m. 143–144.
[1508] Kalmár (1942): i. m. 144.
[1509] Ablonczy Balázs: „Lándzsahegy", néprokonság, small talk. In Pritz Pál (szerk.): *Magyar külpolitikai gondolkodás a 20. században.* Budapest, Magyar Történelem Társulat, 2006. 61.
[1510] Vö. Farkas Ildikó: A turánizmus. *Magyar Tudomány,* 100. (1993), 7. 862.; Ablonczy Balázs: *Keletre, magyar! A magyar turanizmus története.* Budapest, Jaffa, 2016. 14–16.
[1511] Zempléni Árpád: Turáni egység. *Turán,* 2. (1917), 10. 417., 425.; Markó Sándor: A turáni népek jelene s jövője. *Turán,* 6. (1923), 1–2. 2.; Simsay Lajos: A turáni eszme gyakorlati értéke. *Magyar Katonai Közlöny,* 14. (1926), 7–8. 538–539.; Farkas Ildikó: A magyar és a török-tatár népek turanizmusa. *Világtörténet,* 27. (2006), 2. 53.; Cholnoky Jenő: A Turáni Társaság és a világháború. *Turán,* 25. (1942), 1. 3–7. 3.
[1512] Vö. Haushofer (2002a): i. m. 267–302.; Danyilevszkij (2004): i. m. 71–144.
[1513] Markó (1923): i. m. 11.
[1514] Peigey Antal: A Kelet gazdasági meghódítása. *Turán,* 1. (1913), 2. 86–87.
[1515] Pusztay János: *Az „ugor-török" háború után.* Budapest, Magvető, 1977. 92.
[1516] Bán Aladár: A turáni népek. *Turán,* 23. (1940), 2. 57–59.
[1517] Firdauszi: *Királyok könyve.* Budapest, Európa, 1959. 39.
[1518] Ablonczy (2016): i. m. 23.
[1519] Max Müller: *The Languages of the Seat of War in the East.* London, William and Norgate, 1855. 86–91.
[1520] Vámbéry Ármin: *A magyarok eredete.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1882. 195–210.
[1521] Farkas (1993): i. m. 860.; Ablonczy (2016): i. m. 42–43.
[1522] Pusztay (1977): i. m. 92–107.
[1523] Vö. Laziczius Gyula: *Általános nyelvészet.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1942. 3–9.
[1524] Ablonczy (2006): i. m. 64–65.
[1525] Ablonczy (2016): i. m. 48–52.
[1526] Paikert Alajos: Ázsia jövője. *Turán,* 1. (1913), 1. 4.; Paikert Alajos: A turáni gondolat politikai vonatkozásai. *Turán,* 8. (1925), 1–4. 4–5.
[1527] Paikert (1913): i. m. 14.
[1528] Paikert Alajos: A turáni eszme. *Turán,* 5. (1922), 1. 3.
[1529] Paikert (1922): i. m. 11.
[1530] Paikert (1922): i. m. 5.
[1531] Kállay Béni: *Magyarország a Kelet és a Nyugot határán.* Budapest, M. T. Akadémia, 1883.
[1532] Kállay (1883): i. m. 3.
[1533] Kállay (1883): i. m. 18.
[1534] Kállay (1883): i. m. 19–20.
[1535] Kállay (1883): i. m. 32.
[1536] Kállay (1883): i. m. 41.
[1537] Kállay (1883): i. m. 46.
[1538] Kállay (1883): i. m. 57.
[1539] Kállay (1883): i. m. 50.
[1540] Kállay (1883): i. m. 61.
[1541] Kállay (1883): i. m. 67–68.
[1542] Kállay (1883): i. m. 68.
[1543] Gyulai Attila – Szűcs Zoltán Gábor: Bevezetés. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikai Kutatóintézet – L'Harmattan, 2016. 9–10.
[1544] Michael Joseph Smith: *Realist Thought from Weber to Kissinger.* Baton Rouge – London, Louisiana State University, 1986. 4–15.

[1545] Milja Kurki – Colin Wight: Internartional Relations and Social Science. In Tim Dunne – Milja Kurki – Steve Smith (szerk.): *International Relations Theories. Discipline and Diversity.* Oxford, Oxford University Press, 2013. 16–17.; Jack Donelly: *Realism and International Relations.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 26–31.; John J. Mearsheimer: *The Tragedy of Great Power Politics.* New York – London, W. W. Norton Company, 2014. 14–22.
[1546] Edward H. Carr: *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939.* London, Palgrave Macmillan, 2016. Lásd Tornbjörn L. Knutsen: *A History of International Relations Theory.* Manchester – New York, Manchester University Press,-1992. 193.
[1547] Ennek kialakulásáról és válságáról: Carr (2016): i. m. 25–59.
[1548] Carr (2016): i. m. 3–10.
[1549] Carr (2016): i. m. 12–19.
[1550] Carr (2016): i. m. 9.
[1551] Carr (2016): i. m. 74.
[1552] Gyulai Attila: Hans J. Morgenthau: realizmus a politikai határain. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikai Kutatóintézet – L'Harmattan,-2016. 139–140.
[1553] Hans J. Morgenthau: *Politics among Nations – The Struggle for Power and Peace.* New York, Alfred A. Knoff, 1948.
[1554] Morgenthau (1948): i. m. 3.
[1555] Morgenthau (1948): i. m. 6–7.
[1556] Morgenthau (1948): i. m. 13.
[1557] Morgenthau (1948): i. m. 15.
[1558] Morgenthau (1948): i. m. 80–108.
[1559] Morgenthau (1948): i. m. 17–18.
[1560] Morgenthau (1948): i. m. 21–25.
[1561] Morgenthau (1948): i. m. 26–49.
[1562] Morgenthau (1948): i. m. 21.
[1563] Morgenthau (1948): i. m. 125–149.
[1564] Morgenthau (1948): i. m. 169.
[1565] Kenneth N. Waltz: *Theory of International Politics.* Massachusettes, Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
[1566] Waltz (1979): i. m. 5–13., 63.
[1567] Waltz (1979): i. m. 18.
[1568] Waltz (1979): i. m. 61–67.
[1569] Waltz (1979): i. m. 71.
[1570] Waltz (1979): i. m. 74–76.
[1571] Waltz (1979): i. m. 89.
[1572] Waltz (1979): i. m. 88–101. Lásd Donelly (2004): i. m. 81–82.
[1573] Waltz (1979): i. m. 118., 125–126. Lásd Donelly (2004): i. m. 117–118.
[1574] Waltz (1979): i. m. 92–93.
[1575] Zbigniew Brzezinsky: Communist Ideology and International Affairs. *The Journal of Conflict Resolution,* -4. (1960), 3. 267–268.
[1576] Hort Dezső: *A tudományos szocializmus alapelvei.* A Szociáldemokrata Párt kiadása, 1940. 3–4.
[1577] Friedrich Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei.-19. kötet.* Budapest, 1969. 188.
[1578] Engels (1969): i. m. 186.
[1579] Hort (1940): i. m. 8–11.
[1580] Hort (1940): i. m. 5.
[1581] Engels (1969): i. m. 198.
[1582] Engels (1969): i. m. 201.
[1583] Engels (1969): i. m. 201.
[1584] A. Siskin: *A kommunista erkölcs alapjai.* Budapest, Szikra, 1955. 234–260.; Veljko Korać: In Search of Human Society. In Eric Fromm (szerk.): *Socialist Humanism.* Garden City, New York, Doubleday & Company, INC. 1965. 9.
[1585] Karl Marx: *A kommunista kiáltvány.* Budapest, Szikra, 1948. 10.

[1586] Engels (1969): i. m. 201.
[1587] Engels (1969): i. m. 184–186., 212–213.
[1588] Vlagyimir Iljics Lenin: Az Oroszországi Kommunista (bolsevik) Párt programjának tervezete. In Lenin: *A szocializmus építéséről.* Budapest, Kossuth, 1976. 18–22.
[1589] Krausz Tamás: Lenin marxizmusa – összefoglaló tézisek. *Eszmélet,* 19. (2007), 76. 151.
[1590] Fogarasi Béla: Lenin és a tudomány. In Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus.* Budapest, Akadémiai, 1956c.- 42–43.
[1591] Fogarasi Béla: A Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. Kongresszusa és az ideológiai tudományok néhány kérdése. In Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus.* Budapest, Akadémia, 1956a. 450,; Fogarasi Béla: A tudományok osztályozásának elméleti és gyakorlati kérdései. In Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus.* Budapest, Akadémia, 1956b. 329–331., 339.
[1592] Vlagyimir Iljics Lenin: A szocializmus és a háború. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958e. 558–559.
[1593] Karl Marx: *A polgárháború Franciaországban.* Budapest, Kossuth–Helikon, 1961. 82.
[1594] Vlagyimir Iljics Lenin: Az I. Összoroszországi Iskolánkívüli Oktatási Kongresszus (1919. május 6–19.). In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958f. 556–557.
[1595] *A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története.* Budapest, Szikra, 1949. 178. I. Alexandrov tulajdonítja ezt a művet Sztálinnak, bár azon nem szerepel szerző (*Lenin és Sztálin tanítása az igazságos háborúról.* Budapest, Szikra, 1950. 5–6.).
[1596] Mao Ce-tung: Az elhúzódó háborúról. In Mao Ce-tung: *Válogatott művei. 2. kötet.* Budapest, Szikra, 1953b. 276.
[1597] Például Razin: *A hadművészet története. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1959. 13–17.; I. N. Levanov – B. A. Bjelij – A. P. Novoszelov (szerk.): *A marxizmus-leninizmus a háborúról és a hadseregről.* Budapest, Zrínyi, 1958. 100–107.; Karel Kára: On the Marxist Theory of War and Peace. *Journal of Peace Research,* 1. (1968), 5. 5.
[1598] Jacob W. Kipp: Lenin and Clausewitz: The Militarization of Marxism, 1914–1921. *Military Affairs,* 49. (1985),- 4. (October). 184–191.
[1599] Lenin (1958f): i. m. 556–557. Megjegyzendő, hogy az utolsó megkülönböztetést megcserélve kellett volna írnia Leninnek, mivel az osztályelnyomás megdöntése az igazságos, a megszilárdítás pedig az igazságtalan ok.
[1600] Vö. Kipp (1985): i. m. 185–187.
[1601] Grotius (1960a): i. m. 169–170.; Grotius (1960b): i. m. 9.; Grotius (1960c): i. m. 64–70.
[1602] Clausewitz (1961): i. m. 56.
[1603] Vö. Clausewitz (1961): i. m. 37.
[1604] Vlagyimir Iljics Lenin: A proletariátus feladatai forradalmunkban. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958d. 54.
[1605] Friedrich Engels: Erőszak-elmélet. In Engels Frigyes: *Válogatott katonai írásai. I. kötet.* Budapest, Zrínyi,- 1960. 15–18, 24.
[1606] Marx (1948): i. m. 18–23.
[1607] V. N. Kovaljov: *A szocialista közösség.* Budapest, Zrínyi, 1981. 11–12.
[1608] Ion Irimie: Az elidegenedés kérdése Fichtétől Marxig. *Korunk,* 31. (1972), 9. 1345–1346.
[1609] Karl Marx: *Gazdaság-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest, Kossuth, 1977. 91–111.
[1610] Marx (1977): i. m. 93.
[1611] Marx (1948): i. m. 25–29., 68.
[1612] Lukács György: Mi az ortodox marxizmus? In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987d. 133–134.
[1613] Vlagyimir Iljics Lenin: A háború és a forradalom. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958a. 106.
[1614] Lenin (1958a): i. m. 106.
[1615] Sissela Bok: *A Strategy for Peace: Human Values and the Threat of War.* New York, Vintage, 1990. 33–34.
[1616] Immanuel Kant: Válasz a kérdésre? Mi a felvilágosodás? In Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások.* Budapest, Gondolat, 1980. 77.
[1617] Kant (1985): i. m. 18–22.
[1618] Kant (1985): i. m. 29.
[1619] Kant (1985): i. m. 36–49.

[1620] Vlagyimir Iljics Lenin: Állam és forradalom. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. II. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958b. 180.
[1621] Lenin (1958b): i. m. 174–180.
[1622] Lenin (1958f): i. m. 556–557.
[1623] Andrew Ryder: „The Only Justifiable War": the Marxist Strategies of Lenin, Trotsky, and Blanco. In Luís Cordeiro-Rodrigues – Danny Singh (szerk.): *Comparative Just War Theory.* Lanham, Rowman & Littlefield, 2020. 36–42.; Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 191–195. Forgács Balázs: *Gerillák, partizánok, felkelők*. Budapest, Zrínyi, 2020. 115–126., 169–186.; Andrew Ryder helyezi el ezt a problémát a *ius in bello* elvárások között (és én itt ezt el is fogadom), azonban, mivel a hadseregszervezést érinti, így inkább a *ius ante bellum*hoz tartozik.
[1624] Lenin (1958b): i. m. 174–180.; Héderné dr. Kozák Róza: Lenin „Állam és forradalom" című munkájának értelmezése. *Filozófia,* 9. (1968). 3–25.
[1625] Erich Wollenberg: Just Wars in the Light of Marxism. *New International,* 3. (1936), 1. 2–5.
[1626] *A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története* (1949): i. m. 178.
[1627] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 172.
[1628] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 181.
[1629] Marx (1948): i. m. 42.; Vlagyimir Iljics Lenin: A nagyoroszok nemzeti büszkeségéről. In Lenin: *A háborúról, a hadseregről és a hadtudományról. I. kötet.* Budapest, Zrínyi, 1958c. 478.; Mao Ce-tung: A Kínai Kommunista Párt helye a nemzeti háborúban. In Mao Ce-tung: *Válogatott művei. 2. kötet.* Budapest, Szikra, 1953a. 364.
[1630] Lenin (1958c): i. m. 479.
[1631] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 175.
[1632] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 152–153.
[1633] Lenin (1958c): i. m. 479.; Alexandrov (1950): i. m. 4.
[1634] Mao Ce-tung (1953b): i. m. 276.
[1635] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 169.
[1636] Alexandrov (1950): i. m. 17–18.
[1637] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 184.
[1638] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 108.
[1639] Lenin (1958c) i. m. 478.
[1640] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 181.
[1641] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 171.
[1642] Siskin (1955): i. m. 235–236.
[1643] Lenin (1958e): i. m. 557–562.
[1644] Levanov–Bjelij–Novoszelov (1958): i. m. 155–161.
[1645] Lukács elmélete egy másik, az igazságos háború elméletére nem utaló összefoglalásához lásd Budai Gábor: Az erkölcsi világrend felé. Lukács forradalomfelfogása 1918/19-ben. *Eszmélet,* 29. (2017), 115. 153–161.
[1646] Lukács (1987d): i. m. 133–141.; Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987a. 36–41.; Lukács György: Taktika és etika. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987e.- 124–132.; Lukács György: Jogrend és erőszak. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987c. 72–78.; Lukács György: A kommunizmus erkölcsi alapja. In Lukács György: *Forradalomban. Cikkek és tanulmányok 1918–1919.* Budapest, Magvető, 1987b. 88–91.; Lukács György: A fehérterror társadalmi Hinterlandja. In Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest, Magvető, 1971a.- 69–75.; Lukács György: Párt és osztály. In Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest, Magvető, 1971b.- 48–58.
[1647] Lukács (1987d): i. m. 133–134.
[1648] Lukács (1987d): i. m. 36.
[1649] Lukács (1987e): i. m. 129.
[1650] Lukács (1987e): i. m. 131.; Lukács (1987a): i. m. 39.; Lukács (1987c): i. m. 76.
[1651] Lukács (1987e): 126.
[1652] Vö. Lukács (1987a): i. m. 39.
[1653] Lukács (1987a): i. m. 37.
[1654] Lukács (1987b): i. m. 91.

[1655] Lukács (1987a): i. m. 37–38.
[1656] Lukács (1987b): i. m. 89–90.
[1657] Lukács (1987a): i. m. 36.; Lukács (1987c): i. m. 76.; Lukács (1987e): i. m. 124–125.
[1658] Lukács (1987e): i. m. 132.
[1659] Lukács (1971a): i. m. 69–73.
[1660] Lukács (1971b): i. m. 50–57.
[1661] Lukács (1987a): i. m. 38.
[1662] MSZMP Központi Bizottság Agitációs és Propaganda Osztály: *A burzsoá nacionalizmusról és a szocialista hazafiságról (Tézisek).* Budapest, Kossuth, 1959. 31.
[1663] Andics Erzsébet: *Igazságos és igazságtalan háborúk*. Dr. Andics Erzsébet előadása 1945. április 19-én. Budapest.
[1664] Otta István: A háború fogalmának és jellegének néhány kérdéséről. *Hadtörténelmi Közlemények,* 11. (1964),-1. 114–132.
[1665] Otta (1964): i. m. 116.
[1666] Otta (1964): i. m. 119–121.
[1667] Otta (1964): i. m. 128.
[1668] A marxizmus-leninizmus a háborúról, a békéről, a hadseregekről. *Honvédségi Szemle,* 19. (1975), 10. 11–12.
[1669] A marxizmus-leninizmus a háborúról, a békéről, a hadseregekről (1975): i. m. 12.
[1670] Otta (1964): i. m. 124.
[1671] Otta (1964): i. m. 129.
[1672] Lásd Jászi Oszkár: Szocializmus és hazafiság. *Huszadik Század,* 6. (1905), 1. 1–11. Áttekintésül lásd Martin Mevius: A kommunizmus és a nacionalizmus viszonyának újraértékelése. *Regio,* 21. (2010), 2. 3–31.
[1673] Lásd Pach Zsigmond Pál: A nacionalizmus elleni harc a történettudományban. *Történelmi Szemle,* 7. (1964),-2. 303–329.; Benczédi László – Csatári Dániel: *Szocialista hazafiság – szocialista történelemszemlélet.* Budapest, Kossuth, 1967; Romsics Ignác: *A Molnár Erik-féle nemzet vita és Szűcs Jenő* (Romsics Ignác előadása elhangzott A jelen történésze, Szűcs Jenő 90 című, a 168 Óra által szervezett konferencián). 2018; Pap Milán: „A nép és a szülőföld igaz szeretet". A szocialista hazafiság fogalma a Kádár-korszakban. *Politikatudományi Szemle,* -22. (2013), 1. 68–83.
[1674] Mód Aladár: *400 év közdelem az önálló Magyarországért.* Budapest, Szikra, 1951; Andics Erzsébet: *Munkásosztály és nemzet.* Budapest, Szikra, 1949.
[1675] Andics (1949): i. m. 12–13.
[1676] Mód (1951): i. m. 5–8.
[1677] A haladó elemek korábban is részét képezték a nemzetfogalomnak, ahogyan a függetlenségi-szabadságharcos elemek is, azonban 1956 előtt az utóbbiakat jobban hangsúlyozták. Lásd Andics (1949): i. m. 20–27., 67–71.
[1678] Molnár Erik: A nemzeti kérdés. In Pach Zsigmond Pál (szerk.): *Vita a magyarországi osztályküzdelmekről és függetlenségi harcokról.* Budapest, Kossuth, 1965. 17–27.; Pach (1964): i. m. 310–311.
[1679] A Magyar Kommunista Ifjúsági Szövetség Országos Szervező Bizottságának Agitációs-Propaganda Osztálya: *Ki az igazi hazafi? Hazafiság s hazaárulás 1956 október–november.* 1957. 5–7.
[1680] MSZMP Központi Bizottság Agitációs és Propaganda Osztály (1959): i. m. 4., 26–30.; Molnár (1965): i. m. 28.
[1681] Király István: Hazafiság és internacionalizmus. In Király István: *Hazafiság és forradalmiság.* Budapest, Kossuth, 1974. 155–159.; A Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség: A szocialista hazafiság és a proletár internacionalizmus időszerű kérdései. *Történelmi Szemle,* -24. (1974), 10. 32.
[1682] A Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség (1974): i. m. 39–40.
[1683] A Magyar Kommunista Ifjúsági Szövetség Országos Szervező Bizottságának Agitációs-Propaganda Osztálya (1957): i. m. 27.
[1684] MSZMP Központi Bizottság Agitációs és Propaganda Osztály (1959): i. m. 29–30.
[1685] Zentai Artur: Az internacionalizmus, a hazafiság, a nemzeti függetlenség lenini értelmezéséről. *Honvédségi Szemle,* 13. (1969), 12. 82–83.
[1686] Rákosi Mátyás: A Magyar Függetlenségi Népfronttal hazánk felvirágoztatásáért" c. beszédből (1949. március 15.). In *Honvédelem és hazafiság. Szemelvények Rákosi Mátyás műveiből.* Budapest, Szikra, 1952. 20.

[1687] Otta István*: Miért tartózkodnak szovjet csapatok Magyarországon.* Budapest, Kossuth, 1958. 7.
[1688] Lenin (1958e): i. m. 556–559.
[1689] Otta (1958): i. m. 27–28.
[1690] Otta (1958): i. m. 46–47.
[1691] Decsy Sámuel: *A' magyar Szent Koronának és az ahoz tartozó tárgyaknak historiája.* Béts, Alberti Ignátz könyvnyomtató műhelye, 1792. 102–103.
[1692] Eckhart (2003): i. m. 117–127.
[1693] Bartoniek (1987): i. m. 67.
[1694] Bertényi Iván: *A magyar Szent Korona.* Budapest, Kossuth, 1996. 144.; László Péter: The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible. *SEER,* 81. (2003), 3. 434–435.
[1695] Bertényi (1996): i. m. 145.
[1696] Deér (1938): i. m. 116.
[1697] Madas Edit: A magyar „szent királyok" közép-európai kultusza liturgikus és hagiográfiai források tükrében. *Ars Hungarica,* 39. (2013), 2. 145–152.
[1698] Deér (1938): i. m. 117.
[1699] Bertényi (1996): i. m. 143–150.; László Péter: The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible. *The Slavonic and East European Review,* 81. (2003), 3. 421–510. 448.
[1700] Vö. Boda (2021c): i. m. 615–618.
[1701] Nótári Tamás: A Salzburgi Érsekség és Metód konfliktusa a *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Belvedere,* 17. (2005), 3–4. 37–62.
[1702] Tóth (2016): i. m. 110–120.
[1703] A Bocskaihoz csatlakozott rendek kiáltványa Európa népeihez a szabadságharc kitörésének okairól és a török elleni küzdelem megszakításának ideiglenességéről (Szerencs, 1605. április). In Sinkovics István (szerk.): *Magyar történeti szöveggyűjtemény II/1*. Budapest, 1968. 287.
[1704] Helen Frowe: *The Ethics of War and Peace.* London – New York, Routledge, 2011. 50–229.; Boda Mihály: A katonai vezetés erkölcsi és morális elemei. *Hadtudomány,* 25. (2015), E-szám. 204–220.
[1705] Nabulsi (2005): i. m. 74–77.
[1706] Michael Walzer: *Just and Unust Wars.* New York, Basic Books, 1992. 44–47.
[1707] Aquinas (2013b): i. m. 177.
[1708] David Mille: Justice. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* 2021. 1.
[1709] Rawls (1999): i. m. 74.; D. Ramona Bobocel – Leanne Gosse: Procedural Justice: A Historical Review and Critical Analysis. In Russell S. Cropanzano – Maureen L. Ambrose (szerk.): *The Oxford Handbook of Justice in the Workplace.* Oxford, Oxford University Press, 2015. 51–88.
[1710] Gratian (2013): i. m. 113.
[1711] Ramsey (1978): i. m. 14.
[1712] Arisztotelész (1987): i. m. 1131b–1132a. 130–131.
[1713] Arisztotelész (1987): i. m. 1131b., 130.
[1714] Arisztotelész (1987): i. m. 1134b., 140.
[1715] Aquinas (2013b): i. m. 177.